مختارات من شبهات الملحدين حول القرآن

تأليف
[illegible]

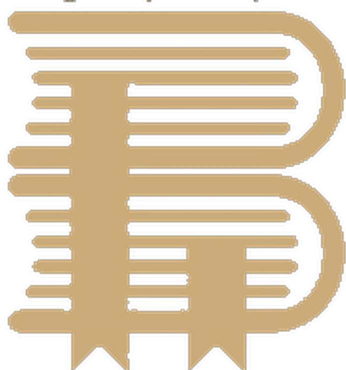
الطبعة الأولى

مختارات من شبهات الملحدين حول القرآن

تأليف

الشيخ محمد صادق نقوي علي

الطبعة الأولى



مختارات من شبهات الملحدين حول القرآن

تأليف

الشيخ محمد حسن نقوعلي

رقم الإيداع الدولي

978-600-5364-25-5

التصميم والإخراج الفني

مركز الهاشمي للإبداع **+98-9192534044**

الإخراج الفني والإشراف على الطبع

حيدر النجفي: **+98-9122516952**

الناشر



حوزة الهدى للدراسات الإسلامية

www.alhodahawzah.com

info@alhodahawzah.com

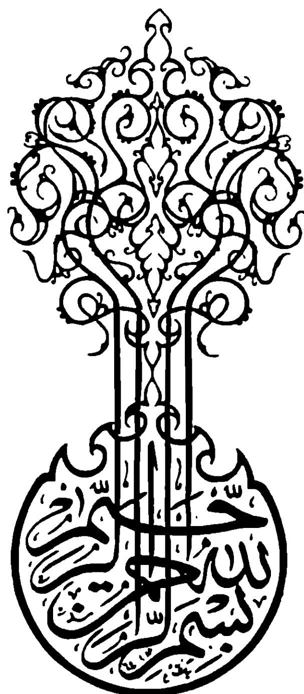
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٨م

٢٠٠٠ نسخة




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

والصلاة والسلامُ على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين محمدٍ وآله الطيبينَ الأبرار الأخيار الذين أذهب الله عنهم الرجسَ وطهَّرهم تطهيرا

أمَّا بعدُ : فبين يدي القارئ الكريم إجاباتٌ عن عددٍ من الشبهات التي يتداولُها الملحدون حول القرآن الكريم وهم يرومون من إثارة مثل هذه الشبهات بعث الشك والإرتياب في نفوس المسلمين الذين يعتقدون بأنَّ القرآن من عند الله تعالى وهو ما يقتضي عصمته عن الخطأ فإذا ثبت كما هو زعمهم أنَّ القرآن مشتمل على أخطاء علميَّة وأخطاء تأريخية وجغرافية وحسابية فإنَّ ذلك معناه أنَّ القرآن ليس من عند الله تعالى وإنَّما هو من تأليف البشر الذين شأنُهم الخطأ والإشتباه ورغم أنَّ الملحدين يُدركون جيداً أنَّه لو ثبت معاذ الله جدلاً اشتمال القرآن على الخطأ فإنَّ ذلك لا يُثبِت دعواهم نفيَ وجود الإله جلَّ وعلا إذ أنَّ أقصى ما يقتضيه اشتمال القرآن على الخطأ هو أنَّه ليس من عند الله تعالى وأين ذلك من النفي المُطلق الذي يزعمونه لوجود الله تعالى ؟!!

إنَّ الملاحدة يُدركون جيداً أنَّ الطعن في عصمة القرآن لو ثبت جدلاً لا ينفي وجود الله تعالى ولكنَّهم يأملون من وراء ما يفعلون التضليلَ للبسطاء من

الموحِّدين فيكون ذلك طريقاً لإيقاعهم بعده في مستنقع الإلحاد، وكذلك فإنَّ اثارة الشُبَه في عصمة القرآن يُفضي لو علُق شيءٌ منها في أذهان بعض القرَّاء إلى التشكيك في دين الإسلام وفي نبوَّة النبيِّ الكريمﷺ وهو ما يُحقِّق واحداً من أهم غاياتهم، فالملحدون في غالبيتهم لا ينطلقون في مسعاهم من منطلق البحث عن الحقيقة كما يزعمون أو يزعم بعضُهم بل ينطلقون عن مشروعٍ آمنوا به لتناغمه مع ما يجدونه من كراهية مُستعرة في أنفسهم تجاه الأديان التي انحدروا عنها نتيجة خللٍ نفسي أو ردَّات فعلٍ لا تعدو كونها نفسيَّة وإنْ جهدوا في تغليفها بصبغةٍ معرفيَّة، فالجامع بين الملحدين على اختلاف مشاربهم وهوياتهم هو هذا الجامع المقتضي للإيمان المهووس بهذا المشروع وهو ضرورة نقض الأديان بكلِّ وسيلةٍ حتى وإنْ كانت منافية للموضوعيَّة ومقتضياتِ التفكير المنطقي والعقلائي، ولذلك تجدُهم يعتمدون ما يتنزَّه العقلاء الأسوياء عن اعتماده، يعتمدون مثل السخرية والتهكم والإزدراء وسيلةً لتمرير رؤاهم ومتبنَّياتهم ويعتمدون كذلك التدليس والإفتراء والتشغيب والتشويش والتشبُّث بكلِّ ما يصفونه بالحجَّة مهما كانت واهية وأيّاً كانت نتيجتها الإلحاد أو الربوبية والتنكُّر للأديان أو الحيرة، وتراهم يصطفُّون مع اليهود لنقض الدين المسيحي ويصطفُّون مع المسيحيين والمستشرقين لنقض الدين الإسلامي ويصطفُّون مع الحداثيين ومع كلِّ مذهبٍ ودين لنقض الدين أو المذهب الآخر، ولهذا سيجد القارئ أنَّ أكثر الشبهات التي يتداولونها حول القرآن والتي أجبنا عنها في هذا الكتاب أكثر هذه الشبهات قد سبقَهم إليها المستشرقون، فهم يجترُّونها لا لشيءٍ سوى أنَّها تُسهم بحسب وهمِهم في نقض الإسلام، وهم وإنْ كانوا يُدركون

وهـنَ هذه الشـبهات وضعفهـا إلا أنَّهم يعملـون على ترويجهـا وتزويقها نكايةً بالدين وعلى أمل أنْ يعلُق بعضُها في أذهان البسـطاء من الناس ومَن لا شأن له بعلوم الدين وذلك ما يُعبِّر عن دناءةِ انطوت عليها نفوسُهم .

سيجد القارئ الكريم أنَّه ورغم افتقار شبهاتهم التي حرصتُ على إيرادها كـما هـي دون تصرُّف إلا بنحـو التوضيـح أو التصويب لتراكيبهـا أو التهذيب لهـا عمَّا لا يليق مـن الألفاظ والإيحاءات سـيجدُ أنَّه ورغـم افتقارها للإنصاف والموضوعيَّـة أنني حرصتُ في مقام الإجابة عليها رعاية الضوابط المنطقيَّة التي يعتمدهـا العقلاء في معالجة الإشـكالات وبـالله التوفيق وهو المسـتعانُ على ما يصفون.

والحمد لله ربِّ العالمين

محمد صنقور علي البحراني

١٧ ذي القعدة ١٤٣٩هـ

٣١/ ٧/ ٢٠١٨م



الشبهة الأولى

كيف تساوى خلق السماوات والارض فى المدة

الشبهة الأولى

كيف تساوى خلقُ السماواتِ والأرض في المدَّة؟!

الشبهة:

يقولُ القرآن في سورة فُصِّلت: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1] ومعنى ذلك أنَّ الله خصَّص يومين فقط من أيام الخلق الستة لخلق الأرض، وخصَّص يومين لخلق السماوات بأكملها، واليومان الباقيان من الستة خصَّصها لما بين السماوات والارض، فهل يكون هذا الكلام مُقنعًا في ضوء العلم؟!

إنَّ الأرض ليست شيئًا تقريبًا في الكون بالمقارنة للعدد الهائل من أجرامه ذات الضخامة التي لا يُمكن تخيلها، فحجمُ الارض بالنسبة لحجم السماوات

(١) فصلت/ ٩-١٢.

١ : ١٣ وأمامها ٥٧ صفرًا فهل يُعقل أنَّ هذا الشيء المتناهي في الضآلة في الكون الذي اسمه الأرض يستغرقُ خلقه ثلث الزمن الذي أمضاه الله في خلق الكون بأكمله؟!

الجواب:

قبل الجواب عن الشبهة المذكورة نقدِّم لذلك بثلاث مقدِّمات:

المقدمة الأولى: المدَّة كانت من مقتضيات عمر التكوين:

إنَّ خلق الله تعالى للسماوات والأرض في ستة أيام ليس من قبيل ما يفعلُه البنَّاء لإنشاء دارٍ من آجرٍ وجصٍّ أو من أخشاب، فإنَّ ما يفعلُه البنَّاء هو أنَّه يضعُ آجرةً على أُخرى إلى أنْ يكتمل البناء، فهو كذلك يظلُّ مُشتغِلًا بالبناء والإنشاء إلى أنْ يكتمل ما أراد إنشاءه من بناء الدار، وأمَّا خلق الله تعالى للسماوات والأرض فلم يكن كذلك فهو جلَّ وعلا يقولُ للشيء كن فيكون، فلا يحتاجُ إلى مزاولةٍ واشتغال، والمدَّة التي قُدِّرت للسماوات والأرض لتكون في حيِّز الوجود التام كانت من مقتضيات تكوُّن السماوات والأرض، فلأنَّ الله تعالى قد اقتضت حكمتُه ومشيئتُه البالغة أنْ يُجريَ الأمور وَفقَ أسبابٍ وقوانينَ أنشأها وقدَّرها لذلك صار تكوُّن السماوات والأرض ضمن أطوارٍ ومراحل مقدَّرة إلى أنْ انتهت إلى ما هي عليه من الوجود التام، فالمدَّة المقطوعة منذ بدء تكوُّن السماوات والأرض إلى أن صارت في حيِّز الوجود الكامل لم تكن

مدَّة اشتغالٍ ومعالجة وإنَّما كانت مدةً اقتضتها طبيعةُ وقانون تكوُّنِ السماوات والأرض، فطبيعةُ وجود السماوات والأرض تقتضي أنْ لا يتمَّ لها وجودٌ إلا عبْر قطع هذه المراحل والأطوار.

وهذا ما يُعبَّر عنه بعمر التكوين للأشياء، ويمكن التنظير لذلك ببعض المستحضرات من الأطعمة والعقاقير وغيرها من المركَّبات، فإن تحضير بعضها لا يسترعي أكثر من خلط المواد ببعضها ثم تركها تتفاعل مدَّة من الزمن تطول أو تقصر وبعدها تُصبح صالحةً للانتفاع بها في الغرض الذي مِن أجله تمَّ تحضيرها.

فهذا المُستحضَر لم يكن له أنْ يُوجد لولا قضاء موادِّه للمدَّة المقرَّرة كي تتفاعل فيما بينها، فطبيعةُ إيجاده تقتضي ذلك أي تقتضي بقاء موادِّه وعناصره المختلطة متفاعلةً فيما بينها كلَّ تلك المدَّة المقرَّرة، وهذه المدَّة هي المُعبَّر عنها بعمر التكوين، فهي لا تحتاج إلى اشتغال ومعالجة بعد معالجة، بل إنَّ القانون المُودَع فيها يؤهِّلها للخروج إلى حيِّز الوجود ولكن بعد قضائها للوقت المقرَّر لها تتقلبُ فيه من طورٍ إلى طور ومن مرحلةٍ إلى أُخرى، كذلك هو خلقُ السماوات والأرض وما بينهما، فإن المدَّة التي قطعتها للخروج إلى حيِّز الوجود التامِّ لها كان من مقتضيات وجودها، فوجودها بمقتضى القانون الإلهيِّ المُودَع فيها يقتضي أنْ تقطع هذه المدَّة، وفيها تتقلَّب من طورٍ إلى طورٍ ومن مرحلةٍ إلى أُخرى وبعدها تصلُ إلى حيِّز الوجود التامِّ لها.

فقولُه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[1] ليس معناه أنَّه قد تمَّ الإشتغال بخلق السماوات والأرض كلَّ هذه المدَّة، بل معنى ذلك أنْ عمرَ التكوين الذي اقتضاه وجود السماوات والأرض هو ستة أيام، فالله جل وعلا قضى أنْ توجد السماوات والأرض وما بينهما من عدم، فقال لها كوني ـ وهو من ضيق التعبير ـ فتكوَّنت، أي أخذت في التكوُّن طورًا بعد طور إلى أنْ تمَّ لها الوجود في ستةِ أيامٍ، فقضاؤها لهذه المدَّة كان من مقتضيات وجودها الواقع ضمن نظامٍ محكمٍ وقانون إلهيٍّ قدَّره الله تعالى وأبرمَه.

المقدّمة الثانية: المراد من الأيام الستة:

ليس المقصود من أيام الخلق الستة هي الأيام المعهودة عندنا، وذلك لأنَّ اليوم المعهود عندنا ينشأُ عن دوران الأرض حول محورها أو قل حول نفسها وحول الشمس، وهو ما يترتَّب عليه تعاقب الليل والنهار ضمن دورة كاملة للأرض حول نفسها في مقابل الشمس، فحينذاك يتمُّ يومٌ كامل، فاليوم المعهود الذي به يتمُّ تصنيف الزمن يتوقَّف على وجود الأرض والشمس، والمُفترض أنَّ الأرض والشمس في أيام الخلق الستة التي تحدَّث عنها القرآن لم تُخلقا بعدُ وإنَّما هما في طور الإيجاد والخلق، فهذه قرينةٌ بيِّنة على أنَّه ليس المراد من الأيام الستة هي الأيام المعهودة.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ القرآن الكريم اعتمد لإفادة أنَّ المقصود من الأيام الستة

---

(١) ق/ ٣٨.

ليست هي الأيام المعهودة لدى الإنسان اعتمد لإفادة ذلك على وضوح أنَّ اليوم المعهود يتقوَّم بالشروق والغروب وتعاقب الليل والنهار، وهذا يتوقَّف على وجود الشمس والأرض، والمفترض في الآية أنَّ الشمس والأرض لم تُخلقا بعدُ وإنَّما هما في طور الإيجاد والخلق، ولذلك يتعيَّن أنَّ المراد من أيام الخلق الستة هي غير الأيام المعهودة.

فما هي تلك الأيام الستة التي أفاد القرآن أنَّها المدَّة التي تمَّ فيها خلقُ السماوات والأرض وما بينهما؟ إنَّها المراحل والأطوار التي قطعتها السماواتُ والأرض لتصل إلى حيِّز الوجود التامِّ والمقدَّر لها من قِبَل الله تعالى.

المقدّمة الثالثة: اليوم قد يمتدُّ وقد يقصُر!

إنَّ استعمال كلمة اليوم في المرحلة التي قد تمتدُّ وقد تقصر شائعٌ ومألوفٌ في كلام العرب، فيُقال مثلًا: يوم صفين رغم أنَّ حرب صفين، امتدَّت لأكثر من سنة، ويُقال: «يومٌ لك، ويومٌ عليك» والمقصودُ من ذلك أنَّ حُقبةً ودهراً من الزمن يكون لك، ودهراً منه يكون عليك، وهو معنى قولِه تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[1].

وقد استعمل القرآنُ الكريم كلمة اليوم في المرحلة والطَور كثيرًا، فأطلقَ على المرحلة التي يقوم الناس فيها للحساب عنوان يوم القيامة، ويوم الدين، ويوم البعث، ويوم الفصل، ويوم الحساب، ويوم التغابن، ويوم الوعيد، ويوم

(١) آل عمران/ ١٤٠.

التلاق، ويوم الأزفة، ويوم التناد، واليوم المشهود، واليوم الموعود فهو يومٌ بحسب إستعمال القرآن رغم أنّه يمتدُّ لخمسين ألف سنة، واستعمل القرآنُ كلمة اليوم للمرحلة التي تتعقَّب مرحلة الحساب، حيث يُؤخذُ فيها العصاة إلى جهنَّم ويمكثون فيها ما شاء الله أنْ يمكثوا، فكلُّ تلك المرحلة سمَّاها القرآنُ في العديد من الآيات يوماً رغم أنَّها قد تمتدُّ لآلاف أو ملايين السنين، قال تعالى: ﴿ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[1]، وكذلك تحدَّث القرآنُ عن نعيم أهل الجنَّة وسمَّى مجموع ما يمكثونه فيها باليوم قال تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ ﴾[2]، ووصف تلك المرحلة في آيةٍ أخرى بيوم الخلود قال تعالى: ﴿ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ ﴾[3]، وأطلق القرآنُ على العالَم الآخر ـ بجميع مراحله في مقابل الدنيا ـ عنوان اليوم الآخر قال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾[5]. وكذلك أطلق القرآن لفظ اليوم على عالم الدنيا قال تعالى: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ

---

(١) العنكبوت/ ٥٤-٥٥.

(٢) يس/ ٥٥.

(٣) ق/ ٣٤.

(٤) العنكبوت/ ٣٦.

(٥) البقرة/ ١٢٦.

مُّبِينٍ ﴾[١] فالظالمون اليوم أي في هذه الدنيا.

وأطلق القرآن اسم اليوم على المرحلة التي كمُل فيها الدين ويئس الذين كفروا من تصفيته، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[٢].

كما سمَّى القرآنُ المرحلة التي كان فيها فرعونُ وقومه ظاهرين متمكِّنين سمّاها يوماً رغم امتدادها لعشرات أو مئات السنين، قال تعالى على لسان مُؤمِن آل فرعون: ﴿يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴾[٣].

وكذلك أطلق القرآنُ لفظ اليوم على المرحلة التي تصدَّى فيها يوسف عليه السلام لإدارة شئون مصر، قال تعالى على لسان ملك مصر: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦٓ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾[٤].

بناءً على ما تقدَّم:

إذا اتَّضح ما ذكرناه في مجموع المقدِّمات الثلاث يتَّضح المراد من اليومين في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ

---

(١) مريم/ ٣٨.

(٢) المائدة/ ٣.

(٣) غافر/ ٢٩.

﴿سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَا﴾[1] فالمرادُ من اليومين اللذَين تمَّ فيهما خلقُ الأرض هو أنَّها خُلقت على مرحلتين، وكذلك هو المراد من اليومين اللذين أفاد القرآن أنَّه جعل فيهما رواسي من فوق الأرض وبارك فيها وقدَّر فيها أقواتها، وهكذا فإنَّ المراد من اليومين اللذين تمَّ فيهما خلقُ السماوات هو أنَّها خُلقت على مرحلتين، ولم تتصدَّ هذه الآيات ولا غيرها إلى عمر كلِّ مرحلة من مراحل الخلق، فقد تطول وقد تقصر، وقد يكون بعضها طويلًا وبعضها الآخر قصيرًا بالإضافة إلى عمر المرحلة الأخرى، وقد تمتدُّ مرحلةٌ واحدة لأطول من مجموع المراحل المتبقية.

ومن ذلك يتبين أنَّه لا معنى لما أثاره صاحبُ الشبهة من إشكال؛ فإنَّ الأرض وإنْ لم تكن شيئاً بالقياس إلى السماوات وما فيها من أجرام، إلا أنَّ ذلك لا يمنع من أنْ يتمَّ خلقُها على مرحلتين، ويتمُّ كذلك خلقُ السماوات وما فيها على مرحلتين، فإنَّ القرآن لم يُحدِّد زمن كلِّ مرحلة من المراحل الست التي تمَّ فيها خلقُ السماوات والأرض وما فيها، فقد تكون إحدى مرحلتي خلق السماوات أطول بملايين السنين من مجموع المراحل الأربع التي تمَّ فيها خلق الأرض وما فيها من رواسي وأقوات.

---

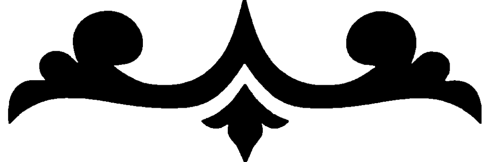
(١) فصلت/ ٩-١٢.

مثالٌ للتنظير:

ويمكن التنظير لذلك بإنشاء بنايتين من خمسة طوابق إلا أنَّ احداهما صغيرة الحجم والمساحة، والأُخرى مترامية في المساحة، فإنَّ مراحل البناء في كلٍّ منهما متَّحدة من حيث العدد، فكلٌّ منهما يتمُّ إنجازها على خمسة مراحل مثلاً، ولا يمكن إنجازها دون تخطِّي هذه المراحل الخمس، لكنَّ مرحلةً واحدة من مراحل إنشاء المبنى الكبير قد يمتدُّ لأطول من مجموع المراحل الخمس التي يتمُّ بها إنجاز المبنى الصغير، فاتِّحاد المبنيين من حيثُ عدد المراحل لا يستلزم الإتِّحاد في زمن الإنجاز لهما.

كذلك هو خلْقُ السماوات وخلْقُ الأرض، فإنَّ القرآن وإنْ كان قد أخبر عن أنَّ خلقَ كلٍّ منهما قد تمَّ على مرحلتين إلا أنَّه لم يتصدَّ لبيان المدَّة التي استغرقتها كلُّ مرحلةٍ من مراحل التكوين لكلٍّ من السماوات والأرض، فلعلَّ المدَّة التي استغرقتها إحدى مرحلتي خلق السماوات أضعاف ما استغرقته المراحل الأربع التي تمَّ بها خلقُ الأرض وما فيها، فالقرآنُ إنَّما أشار إلى مراحل التكوين لإفادة أنَّ خلق السماوات والأرض وقع في إطار القانون الإلهيِّ الذي قدَّره والذي يقتضي التمرحُل في الخلق والإيجاد، وأما ما هي المدَّة التي تقتضيها كلُّ مرحلةٍ بحسب القانون الإلهيِّ المقدَّر لها فذلك ما لم يشأ القرآن التصدِّي لبيانه، وليس لأحدٍ أنْ يدَّعي أنَّ المدَّة متساويةٌ كما أنَّ المراحل متساوية؛ فإنَّ ذلك من الرجم بالغيب، خصوصًا بعد اتِّضاح عدم التلازم.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشُّبهة الثّانية

كيف نتعقّل سُقوط السّماء على الأرض

الشبهة الثانية

كيف نتعقَّلُ سقوطَ السَّمَاءِ عَلَى الأَرْضِ؟!

الشبهة:

جاء في القرآن في سورة الحج: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[1] ونفهمُ من السماء هنا كافَّة الأجرام السماويَّة وليس البعض منها فقط، ويقدِّر علمُ الفلك الأجرام السماويَّة ب٢٠٠٠ بليون بليون نجم، منها نجوم أكبر حجمًا من الشمس بآلاف الأضعاف، فكيف يكون هناك مجرَّد احتمال أنْ تقع هذه الأجسام المتناهية في الضخامة على سطح الارض؟! وتقول الآية: إلا بإذن الله، أي أنَّه يُمكن أنْ تقع فعلًا على الأرض إلا أنَّ الله يُمسكها عن أنْ تقع، نعم لو كانت الآية جاءت بكلمة القمر مثلًا بدلًا من السماء لكانت متوافقة مع علم الفلك، إنَّ وقوع نجمين اثنين فقط في حجم الشمس الهائل يكفي لحصر جسم الأرض بينهما حصرًا تامًا، فالأرض ماهى إلا نقطة ضئيلة بالقياس إلى إلى سائر الأجرام السماويَّة فسقوطُها على الأرض غير معقول، ممَّا يدلِّل على أنَّ كاتب القرآن لا يعلمُ أيَّ شيءٍ عن علم الفلك.

---

(١) الحج/ ٦٥.

الجواب:

السماء ليست هي الأجرام السماويَّة:

إنَّ صاحب الشبهة بنى إشكاله على فهمٍ خاطئ للآية المباركة، فهو قد صرَّح أنَّه يفهمُ من السماء في هذه الآية كافَّة الأجرام السماويَّة، وهذا الفهمُ خاطئٌ، فالأجرامُ السماويَّة أجسامٌ وأجرامٌ ظرفُها السماوات وليست هي السماوات ذاتها، ولذلك كثُر في القرآن الكريم بما يفوقُ الثلاثين موردًا الإشارة إلى الأجرام السماويَّة بوصفِها ما في السماوات، وبوصفِها ما بين السماوات والأرض، كقوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) البقرة/ ٢٥٥، النساء/ ١٧١، يونس/ ٦٨، إبراهيم/ ٢، طه/ ٦، الحج/ ٦٤، سبأ/ ١، الشورى/ ٤، الشورى/ ٥٣.

(٢) آل عمران/ ٢٩.

(٣) المائدة/ ١٢٠.

(٤) الحجر/ ٨٥.

(٥) مريم/ ٦٥، الصافات/ ٥، ص/ ٦٦، الدخان/ ٧.

(٦) الشعراء/ ٢٤.

وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[٥]، فالموصوفُ بما في السماء، وما في السماوات، وما بين السماء، وما بين السماوات، وما خلق الله في السماوات.. فالموصوفُ بذلك هو غير السماء وغير السماوات كما هو أوضح مِن أنْ يخفى، فالأجرامُ السماويَّة ليستْ هي السماء وإنَّما هي أشياءُ وأجسامٌ مظروفةٌ بالسماء، والسماء ظرفٌ لها.

وقد صرَّحت آياتٌ عديدة أنَّ الأجرام السماويَّة ليست هي السماء وإنَّما هي أجسامٌ وأجرامٌ كائنةٌ ومظروفةٌ في السماء، والسماءُ محيطةٌ بها، فمِن ذلك:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴾[٦]، فالبروجُ أجرامٌ جُعلتْ في السماء وليست هي ذات السماء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ

---

(١) الدخان/ ٣٨.

(٢) الجاثية/ ١٣.

(٣) سورة ق/ ٣٨.

(٤) يونس/ ٦.

(٥) آل عمران/ ٥.

(٦) الحجر/ ١٦.

﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ﴾[1]، فالشمسُ والقمرُ خلقٌ آخر غير السماوات التي رفعَها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ﴾[2]، فالسماواتُ ذُكرتْ في عرض الشمس والقمر والنجوم، وهو ما يُعبِّرُ صريحًا عن أنّها غير السماوات.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[3]، فالسماواتُ خلقٌ من خلْقِ الله تعالى، والشمسُ والقمرُ خلْقٌ آخرُ لله تعالى غير خلْقِ السماوات.

الخامس: قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾[4]، فالكواكبُ خلْقٌ زيَّنَ الله تعالى بها السماءَ، وليست هي ذات السماء.

السادس: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾[5]، فالكواكبُ والنجومُ مصابيحُ زُينتْ بها السماء وليست هي ذات السماء.

السابع: قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾[6] فالسماءُ شيءٌ، والبروجُ شيءٌ آخرُ جُعلت السماء ظرفًا له،

---

(١) الرعد/ ٢.

(٢) الحج/ ١٨.

(٣) العنكبوت/ ٦١.

(٤) الصافات/ ٦.

(٥) الملك/ ٥.

(٦) الفرقان/ ٦١.

وكذلك فإنَّ القمرَ مظروفٌ للسماء وليس هو ذات السماء.

المراد من السماء وإمساكها:

وبما ذكرناه قد اتَّضحَ أنَّ الفهم لقوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾[1] الذي بنى عليه صاحبُ الشبهة إشكاله، هذا الفهم خاطئٌ. والصحيحُ أنَّ المعنى الذي أرادت هذه الفقرةُ من الآية إفادتَه لا يقتضي الإشكال الذي توهَّمه صاحبُ الشبهة، فالمرادُ من السماء التي أفادت الآيةُ أنَّ الله تعالى يُمسكُها حتى لا تقعَ على الأرض هي السماءُ التي تحدَّث القرآنُ عنها في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[4].

ومعنى إمساكِها حتى لا تقعَ على الأرض هو أنَّ الله تعالى خَلقَها على هيئةٍ وضِمْن نظامٍ وقانونٍ يمنعُ مِن سقوطِها، إلا أنْ يشاءَ الله تعالى فيُحدِثُ فيها ما يُوجب إنهيارها وتلاشيها، وحينذاك لو كانت الأرضُ باقيةً ولم تتلاش قبلَها فإنَّ ما سيسقطُ عليها هو بعضُ أجزاء السماء المتلاشية، وذلك لوضوح أنَّ السماء أوسعُ من الأرض بنحوٍ لا تُقاس سعة إحداهما بالأخرى، ووضوحُ

---

(١) الحج/ ٦٥.

(٢) الذاريات/ ٤٧

(٣) البقرة/ ٢٢.

(٤) سورة ق/ ٦.

ذلك ليس أمرًا مُستجدًّا بل كان أمرًا مُدرَكًا ومعلومًا إجمالًا فتكونُ الآيةُ قد ارتكزت على هذا الوضوح ليكون قرينةً بيِّنةً على أنَّ المراد من سقوط السماء على الأرض هو سقوطُ بعض أجزائِها المتلاشية على الأرض وتدميرها بذلك.

فيكون استعمال السماء في الآية ـ كما يقول علماءُ البلاغة ـ من إستعمال الكلِّ وإرادة الجزء، تمامًا كما يُقال: انهار البرْجُ المكوَّن من مائة طابقٍ فسقطَ على أسرةٍ أو عاملٍ فأهلكَه، فأجزاءُ هذا البرج العملاق لم تقع برُمَّتها على هذا العامل، بل وقع عليه شيءٌ من أجزائه، ووقعت الأجزاءُ الأخرى على مواقع أخرى، إلا أنَّ التنصيص على خصوص العامل ـ مثلًا ـ بإعتباره هو موردُ اهتمام المُخاطَب، أو هو أهمُّ شيءٍ أصابته أنقاضُ البرج المتهاوية، أو هو الذي اقتضاه غرضُ المتكلِّم.

كذلك هو التنصيص على إصابة خصوص الأرض دون غيرِها من المواقع والأجرام، فالسماءُ حين تتلاشى أجزاؤها وتتبعثر فإنَّها ستقعُ على العديد من الأجرام أو عليها جميعًا، إلا أنَّ الآيةَ لا غرض لها يقتضي التنصيص والتسمية للأجرام التي ستسقطُ عليها أجزاءُ السماء المتلاشية، فالقرآنُ ليس كتابًا في العلوم الفلكيَّة حتى يُنتظرَ منه التفصيل والاستيعاب لذلك، كما أنَّ التنصيص على الأرض إنَّما كان بإعتبارها موطن الإنسان المخاطَب بهذه الآية، فمصيرُ الأرض هو موردُ اهتمامه بالدرجةِ الأُولى، وهلاكُها وهلاكُه بسقوط السماء عليها هو ما يُخوِّفُه ويبعثُ في قلبِه الرهبةَ والموعظة.

ومِن ذلك يتبيَّن أنَّ التنصيص على خصوص الأرض وأنَّه تعالى أمسكَ السماءَ حتى تقعَ عليها نشأ عن أنَّ الأرض هي موردُ اهتمام المخاطَب وهو الإنسان، كما أنَّ ذلك هو الذي يقتضيه غرضُ الآية من التذكير بفضل الله والتخويف من سخطه، فليس منشأُ التنصيص على خصوص الأرض هو ما توهَّمه صاحبُ الشبهة من أنَّ القرآن يجهلُ أنَّ الأرض ضئيلةُ الحجم بالقياس إلى السماء فإنَّ ذلك بيِّنٌ وواضح، وليس وضوحُه أمرًا مستجدًّا.

الجواب بناءً على فهم صاحب الشبهة:

وبهذا يتَّضح أنَّ الإشكال لا يردُ حتى لو فهِمنا مِن الآية أنَّ المراد من سقوطِ السماء هو إنهيارُها برُمَّتها كجسمٍ مُتماسِك، وكذلك لو فهِمنا من الآيةِ ما فهمَه صاحبُ الشبهة من أنَّ المراد من السماء هو كافَّةُ الأجرام السماويَّة، فإنَّ منشأ وقوعِها وسقوطِها هو إختلال نظامِها والقانونِ الذي كان سببًا في تماسكِها وامتناعِها من التصادُم، فإذا أصابَ هذا النظامَ وهذا القانونَ ما يُوجب اختلاله وبطلان تأثيرِه أدَّى ذلك إلى انهيار هذه المنظومة الكونيَّة، وحينذاك فإنَّ ما سيَسقط على الأرض وهي ضِمْن المنظومة هو بعضُ تلك الأجرام، وسوف تصطدمُ الأجرامُ الأخرى بأجرامٍ أُخرى، والقرآنُ إنَّما نصَّ على خصوص الأرض دون غيرها باعتبار أهمِيتها ولأنَّها موردُ اهتمام المخاطَب، ولأنَّ ذلك هو ما يقعُ في إطار غرض الآية، تمامًا كما يقولُ المتكلِّم للمخاطَب: وقعَ الزلزال فدمَّر منزلَكم، فالمتكلِّم يعلمُ أنَّ الزلزال الذي وقعَ لم يُدمِّر بيت

المُخاطَب وحسب بل دمَّر معه مئات القرى وعشرات المُدن، فمنزلُ المخاطَب لا يمثِّلُ شيئًا في مقابل ما دمَّره الزلزال لكنَّ المتكلِّم إنَّما نصَّ على منزل المُخاطَب لأنَّ ذلك هو ما يشغلُ اهتمام المُخاطَب، وكذلك حينما يقولُ المتكلِّم: هطلتِ الأمطارُ الغزيرة فأغرقت منزلنا، فإنَّ المتكلِّم يعلمُ أنَّ الأمطار لم تُغرقْ منزلَه وحسب بل أغرقت معه مئات المنازل والمزارع لكنَّه حيثُ كان ـ مثلًا ـ بصدد استعطاف المخاطَب ليُعينه على إصلاح منزلِه لذلك كان التنصيص على منزلِه دون غيرِه هو ما يقتضيه غرضُه.

كذلك هو الشأنُ في قولِه تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]، فهو تعالى قد خصَّ الأرض بالذكر دون غيرِها من المواقع التي تقعُ عليها السماء لو قُدِّر لها أنْ تسقط، خصَّ الأرضَ بالذكر لأنَّها موردُ اهتمام الإنسان والذي هو المُخاطَب بهذه الآية، فالأجرامُ حينما تنتثرُ وتتهاوى فإنَّها ستسقطُ على مواقعَ كثيرة ولن يختصَّ ذلك بالأرض والتي هي ضئيلةُ الحجم بالقياس إلى كافَّة الأجرام ـ كما هو معلوم في زمن نزول القرآن ـ ، إلا أنَّ غير الأرض من المواقع والأجرام الأُخرى لا يشغلُ اهتمام المخاطَب ليلزَم التنصيص والتسمية لها، وكذلك فإنَّ غرض المتكلِّم والآية هو التذكير برحمِة الله ورأفته بالناس كما صرَّح بذلك ذيلُ الآية الشريفة، ومن الواضح أنَّ الذي يُناسب التعبير عن رحمة الله ورأفتِه بالناس ـ في اعتقاد

---

(١) الحج/ ٦٥.

الناس على الأقل ـ ليس هو حماية الأجرام الأُخرى التي لا شأنَ للناس بها، بل هو حمايةُ الأرض التي هي موطنُ الناس وفيها يحيون ومنها معاشهم، فذلك هو منشأُ التنصيص على الأرض رغم أنَّ السماء ـ بأيِّ معنىً فرضناها ـ لو قُدِّر لها أنْ تسقط فإنَّها ستُصيب مواقع أخرى كثيرة مضافًا إلى الأرض لكنَّ تلك المواقع خارجةٌ عن اهتمام المخاطَب وغرضِ المتكلِّم، فعدمُ ذكرِها لا يُعبِّر ـ كما توهَّم صاحبُ الشبهة ـ عن الجهل بحقيقةِ أنَّ الأرض ضئيلةُ الحجم بالقياس إلى السماوات وبالقياس إلى المنظومة الفلكيَّة.

معنىً آخر للسماء:

ثم إنَّ هنا معنًى آخر يُحتمَل أنْ يكون هو المراد من السماء في قولِه تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1] وهو ما يُعبَّر عنه بالطبقة الجويَّة المحيطة بالأرض، وهذا المعنى يتناسبُ مع المدلول اللغويِّ لكلمة السماء المشتقَّة من السمو وهو العلو، وبذلك يكون مدلولُ الآية قريبًا من مدلول قولِه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ﴾[2]، وعليه فإنَّ معنى امساك السماء أنْ تقع على الأرض إلا بإذنه هو حمايةُ الأرض بواسطة الغلاف الجويِّ المحيط بها، من مثل الأحجار السائبة المنفصلة عن الأجرام السماويَّة، وحمايتها من مثل النيازك والغازات

---

(١) الحج/ ٦٥.

(٢) الأنبياء/ ٣٢.

الضارَّة، وقد أكَّد ذوو الإختصاص على هذه الحقيقة وأنَّه ثمة غلافٌ أو طبقة جويَّة سميكة تُحيط بالأرض تحميها من مثل النيازك والصخور والأحجار السماويَّة وغيرها من الأخطار التي لولا هذه الطبقة الجويَّة لاستحالت الحياة على الأرض، يقول فرانك آلن أُستاذ الفيزياء الحيويَّة: إنَّ الغلاف الغازي المتكوِّن من عدّة غازات يُحافظ على الحياة على سطح الأَرض، حيثُ يبلغُ سُمْكه نحو ٨٠٠ كيلومتر، بحيثُ يستطيع أنْ يقف كالدرع الواقي للأَرض ويحفظُها من شرِّ النيازك والشهب ومختلف الأَحجار السَّماوية المُمِيتة التي تصطدم به، وهي تنزلُ بمقدار عشرين مليون حجر في اليوم، وتبلغُ سرعتها في الفضاء نحو خمسين كيلومتر في الثانية. كما يحافظُ الغلافُ الغازي على درجة الحرارة عند سطح الأَرض في الحدود المناسبة للحياة، ويدِّخر مقدارًا كبيرًا من الماء والبخار اللازمين للحياة، وينقلُهما من المحيطات إلى اليابسة. كما أنّ سُمْك الغلاف الغازي المُحيط بالأَرض يجعلُ الأَشعة الكونيَّة النافذة عبرَه إلى أَطرافِ الأَرض بمعدَّلٍ كافٍ لنموِّ النّباتات، وخلال ذلك يقومُ الغلاف الغازي بإتلاف كلّ الجراثيم المضرَّة ويُوجِد الفيتامينات المفيدة[1].

فبناءً على أنَّ المراد من السماء في قوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾[2] هو الطبقة الجويَّة المحيطة بالأرض ينتفي إشكالُ صاحبِ

---

(١) موسوعة العقائد الإسلامية ج٣ ص٢٤٤.

(٢) الحج/ ٦٥.

الشبهة، وقد قلنا: إنَّ هذا المعنى يتناسبُ مع المدلول اللغويِّ لكلمة السماء المشتقَّة من العلو، ولهذا فإنَّ العرب تُطلق لفظ السماء على جهة العلو، وقد استعمل القرآنُ لفظَ السماء كثيرًا في الفضاء أو الأُفق الذي يعلو سطح الأرض ويتكوَّن فيه السحاب، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾[2]، فالماءُ إنَّما ينزِلُ من السحاب، والسحابُ يتكوَّن في فضاء الأرض، وقد أطلقتْ عليه الآياتُ لفظَ السماء، بل إنَّ بعض الآيات أطلقتْ لفظَ السماء على ما هو أخفض من موقع السحاب كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ﴾[3]، فالطير لا يبلغُ عادةً الموقع الذي يكون فيه السحاب ورغم ذلك أطلقت الآيةُ على موقع طيران الطير لفظَ السماء، فالسماءُ إذن تصدقُ على مُطلق الجهة التي تعلو أُفق الأرض، وعليه فمِن المحتمل أنْ يكون ـ المرادُ من السماء في ـ قوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾[4] هو الغلاف الجويُّ أو ما يُعبَّر عنه بالطبقة الجويَّة المُحيطة بأطراف الأرض، وبناءً عليه ينتفي إشكالُ صاحبِ الشبهة، ويكفي أنْ يكون هذا المعنى محتملًا لانتفاء الإشكال؛ لأنَّه لا يسعُ من أحدٍ أنْ يُشكل على متكلِّم أو يتَّهمه بالجهل بناءً على فهمٍ لكلامه في حين أنه قد لا يكونُ هو مراده.

---

(١) الرعد/ ١٧.

(٢) الأنعام/ ٩٩.

(٣) النحل/ ٧٩.

(٤) الحج/ ٦٥.

وعلى أيٍّ تقديرٍ فسواءً كان هذا المعنى هو المراد أو كان المعنى الذي ذكرناه أولًا هو المراد، أو كان المعنى الذي ذكره صاحبُ الشبهة هو المراد، فإنَّ الإشكال الذي ذكره صاحبُ الشبهة ساقطٌ ولا قيمة له كما اتَّضح ذلك ممَّا تقدم.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الثالثة

هل الأرض ليست شيئاً بالقياس للسماء

الشبهة الثالثة

الأرض ليستْ شيئًا بالقياس للسماء فكيف تُقرنُ بها؟!

الشبهة:

يقولُ القرآن في سورة آل عمران: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[1]، وفي سورة الحديد: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[2]، وفي سورة البقرة: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[3].

فى كلِّ هذه الآيات تُذكرُ الأرض مقترنةً بالسماوات رغم أنَّ الأرض ليست شيئًا بالقياس إلى السماوات، فحجمُ الكون طبقًا لما اكتُشف حتى الآن يُقدَّر قِطرُه ب ٣٢ بليون سنة ضوئيَّة أي بمسافة ٣٠٠ ألف بليون بليون كيلو متر، بينما قِطْر الأرض = ١٢٧٤٢ كيلو متر، فالنسبةُ بين حجم الأرض وحجم السماوات المعروفة حتى الآن = النسبة بين الرقم ١ إلى الرقم ١٣ وأمامه ٥٧

---

(١) آل عمران/ ١٣٣.

(٢) الحديد/ ٢١.

(٣) البقرة/ ٢٥٥.

صفر، فلا يُعقل إضافة حجم الأرض الضئيل إلى حجم السماوات، وكأنَّ هذه الآيات تُشيرُ إلى أنَّ حجم السماوات متقاربٌ مع حجم الأرض، أو على الأقل يُمكن المقارنة بينهما بحيثُ يكون إضافة الأرض إلى السماوات يُضيف شيئًا كثيرًا جدًا عن حجم كلٍّ منهما على حدة، وهو ما يكشفُ عن جهل القرآنِ بالتفاوت الشاسع بين السماوات والأرض.

الجواب:

قبل الإجابة عن الشبهة المذكورة لابدَّ من التذكير بعددٍ من المقدِّمات:

المقدّمة الأولى: الغاية من سَوْقِ الآيات:

إنَّ القرآن ليس كتابَ فلكٍ ولا مساحات، ولا هو كتاب فيزياء أو رياضيات أو شيءٍ من علوم الطبيعة وإنَّما هو كتاب هدايةٍ وتقويمٍ ووعظٍ وإصلاحٍ ورشاد، ولذلك فهو يعتمدُ الأسلوب البلاغي والأدبي وذلك لأنَّه الأوفق بالغاية التي من أجلها أُنزل، فهو يعتمدُ القصَّةَ والوعظَ والتنبيهَ والتذكير والإستثارةَ والتحفيزَ والتبشيرَ والإنذار، ويُكثر من استعمال الكنايةِ والتشبيه والإستعارةِ والمجاز، وذلك لأنَّ هذا الأسلوب أبلغُ في التأثير.

والآياتُ التي استعرضها صاحبُ الشبهة تقعُ في هذا السياق، فهي بصدد التحفيز على المُسارعة إلى الخيرات وفعل ما يُوجب المغفرة والرضوان الإلهيِّ، والوعد بأنَّ مَن يكونُ كذلك يحظى في العالَمِ الآخر بجنَّةٍ يعجزُ الخيال عن تصوُّر

سعتها. فكما لا يسعُه تصوُّر السعة التي عليها السماوات والأرض كذلك لا يسعُه تصوُّر سعة الجنَّة الموعودة والتي أُعدَّت وادُّخرتْ للمتَّقين.

المقدّمة الثانية: التعريف يكونُ بمثالٍ معلوم:

إنَّ أيَّ متكلِّمٍ إذا أراد أنْ يُنظِّر لشيءٍ مجهولٍ لغرضِ تعريفِه، يتعيَّنُ عليه أنْ يُنظِّرَ له بشيءٍ معلومٍ للمخاطَب ولو بنحو الإجمال، وإلا كان ذلك من تعريف المجهول بمجهولٍ مثلِه، وهو نقضٌ للغرض وعجزٌ عن تحصيل الغاية من التعريف والتي هي إحداث تصوُّرٍ في ذهنِ المُخاطَب عن الشيءِ المجهول الذي يبتغي المتكلِّم تعريفِه ولو بنحو الإجمال.

فحينما يُراد تعريف المُخاطَب بحجم الفيروس المتناهي في الصغر والذي لا وسيلة لإيقافِه على حجمِه بالدقَّة فإنَّ المتكلِّم يعمدُ إلى أصغر شيءٍ مشهودٍ للمخاطَب فيُنظِّر ويُعرِّف الفيروس به، فيقول مثلًا إنَّ حجم الفيروس يقتربُ من حجم الذرَّة والتي هي النملة الصغيرة أو حبَّة التراب، رغم أنَّ التفاوت في الحجم بين الفيروس والذرَّة كبيرٌ جدًا قد يتجاوز مئات أو آلاف الدرجات، لكنَّه لَّما لم يكن من المُتاح التعريف بحجمِ الفيروس إلا بأصغر ما هو مشهودٌ للمُخاطَب لذلك لم يكن في وسع المتكلِّم إلا أنْ يُعرِّفَ به، فتعريفُ المتكلِّم حجم الفيروس بحجم الذرَّة لم ينشأ عن جهلِه بالحجم الحقيقيِّ والدقيق للفيروس، وإنَّما نشأ عن عجز المُخاطَب عن تصوُّر شيءٍ أصغرَ من حجم الذرَّة، نظرًا لكونه لم يشهد ما هو أصغرُ منها.

وهكذا هو الشأن في التعريف بحجم الجنَّة مثلًا المتناهي في السعة، فإنَّه مِن غير المُتاح التعريف بحجم سعتِها إلا بما هو مُتاحٌ للمُخاطَب، وحيثُ إنَّ المُخاطَب لم يشهد من السعة ما هو أكبرُ من سِعة آفاق الأرض وآفاق السماء المشهودة لذلك كان المُناسبُ التعريفَ بحجم الجنَّة بهذه السعة المشهودة مع إطلاقٍ في خيال المُخاطب ليتصوَّر أقصى مقدارٍ ما تبلغُه مخيلتُه، لذلك قالت إحدى الآيات «سماوات» لتُطلق خيال المخاطَب إلى أقصى ما تبلغُه مخيلتُه، ومهما بلغتْ مُخيلةُ المُخاطَب فإنَّها لن تصلَ إلى مِعشار واقع ما عليه سِعة السماوات، لكنَّه لا سبيل إلى التعريف بما هو الأوسع على الإطلاق إلا بذلك. فالعجزُ عن التصوُّر التامِّ أو القريب إنَّما هو من جهة المُخاطب، ولو تصدَّى القرآن في مقام التعريف بسعة الجنَّة أو سعة السماوات بذكر الأرقام الفلكيَّة المُذهلة لرُمِيَ بالهذَيان ثم إنَّها لن تُنتج تعريفًا لأنَّها غير قابلةٍ للتصوُّر حينذاك.

المقدّمة الثالثة: التفاوت لم يكن خفيّاً:

إنَّ المخاطَب في عصر النصِّ وإنْ لم يكن عارفًا بهذا الكمِّ من المعلومات عن سعة السماوات ولم يكن مُطَّلعًا على هذه الأرقام الفلكيَّة المُذهلة لكنَّه كان يُدرك جيدًا أنَّ سعة الأرض رغم تعاظمِها ليس شيئًا يُذكر بالقياس إلى سعةِ السماوات، وذلك يتَّضح جليًا من ملاحظة أدبيَّات العرب إذا أرادوا المُبالغة في العدد أو التعبير عن العدد غير القابل للتصوُّر فإنَّهم يقولون: «عدد نجوم السماء»، وإذا أرادوا أن يُبالغوا في بُعد شيءٍ يقولون: «هو أبعد من نجوم

السماء»، وهذا ما يُعبِّر عن إدراكهم إجمالًا تضاؤل حجم الأرض بالقياس إلى سعة السماوات وما فيهن.

وكذلك يتَّضح الإدراك لتضاؤل الأرض بنحوٍ أكثر جلاءً من ملاحظة النصوص القرآنيَّة والأحاديث الواردة عن الرسول الكريم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، فهذه النصوص كان يتلقَّاها المُخاطب ويستوعبُها إجمالًا وهو ما يُعبِّر عن إدراكه للتبايُن الشاسع وغيرِ القابل للقياس بين سعةِ السماوات وسعة الأرض، فمن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[١].

ومن الرويات ما ورد عن المفضَّل بن عمر قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «أيُّما مؤمنٍ كان بينه وبين مؤمنٍ حجاب ضرب الله تعالى بينه وبين الجنَّة سبعين ألف سورٍ ما بين السور إلى السور مسيرة ألف عام»[٢].

ومنه ما ورد في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام قال: «.. ومحمد ﷺ أُعطي ما هو أفضل من هذا، إنَّه أُسريَ به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى مسيرةَ شهر، وعُرج به في ملكوت السماوات مسيرةَ خمسين ألف عام»[٣] والرواياتُ في ذلك فوق الإحصاء.

---

(١) الحج/ ٤٧.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج٢ / ص٣٦٤-٣٦٥.

(٣) الاحتجاج - الشيخ الطَّبرسّي - ج١ / ص٣٢٧.

المقدمة الرابعة: الآيتان ليستا بصدد تحديد المساحة:

إنَّ الآية الأولى والثانية لم تكونا بصدد التحديد لمساحة الجنَّة الدقيق بل ولا التقريبي، وإنَّما كانتا بصدد التعبير عن تعاظُم سعة الجنَّة، فحيثُ يكون خيال المتلقِّي لسعة السماوات والأرض فالجنَّة بتلك السعة أو أكثر.

والقرينةُ على أنَّهما لم تكونا بصدد التحديد لمساحة الجنَّة هو أنَّ المقياس المُعرِّف لمساحة الشيء يجب أنْ يكون معلومًا في مرحلة سابقة للمخاطَب؛ ليتمكَّن بواسطة التحديد به الوقوف على حدود المعرَّف، فإذا قيل مثلًا إنَّ مساحة المسجد تُساوي ألف متر، وكان المُخاطَب يعرفُ حدود المتر وحدود الألف متر، فإنَّ هذا التحديد يصلحُ أنْ يكونَ معرِّفًا لحدود مساحة المسجد، وعلى خلاف ذلك لو قال المتكلِّم إنَّ مساحة المسجد تساوي مساحة مزرعةِ زيد، وكان المُخاطَب لا يعلمُ بمساحة مزرعةِ زيد، فإنَّ هذا التحديد لا يصلحُ أنْ يكون معرِّفًا لمساحة المسجد، نعم لو كان المُخاطَب يعلمُ أنَّ مزرعة زيدٍ كبيرةٌ جدًّا دون أنْ يعلم حدودها فقال المتكلِّم إنَّ مسجدنا كمزرعة زيد في السعة فإنَّ المُخاطَب يفهمُ من ذلك أنَّه أراد التعبير عن سعة مساحة المسجد وأنَّها واسعةٌ جدًا، فهو ليس بصدد التحديد لمساحة المسجد وإنَّما هو بصدد التعبير عن سعة مساحتِه، كذلك هو الشأن في الآيتين فحيثُ إنَّ المُخاطَبين وإلى الآن غيرُ عارفين بحدود مساحة السماوات والأرض ـ لا الدقيق ولا حتى التقريبي ـ فذلك معناهُ أنَّ تنظير سعة الجنَّة بالسماوات والأرض لم يُقصد منه التحديد لمساحة الجنَّة؛ لأنَّ المحدَّد به مجهول لدى المُخاطَبين. وعليه فالمقصودُ

من تنظير الجنَّة بالسماوات والأرض هو التعبير عن المبالغة في سعة الجنَّة، وذلك لأنَّ المخاطَبين وإنْ كانوا يجهلون بمساحةِ السماوات والأرض ولكنَّهم يعلمون أنَّ سعتها يفوقُ التصوُّر بل والخيال.

جوابان:

وباتِّضاح هذه المقدِّمات نقول إنَّ لنا جوابين عن هذه الشبهة:

الجواب الأول:

إنَّ المُصحِّح للتنظير ليس هو الواقع الذي عليه المنظَّر به، وإنَّما هي الصورة التي في ذهن المُخاطَب عن المنظَّر به، فإذا أردنا التعبير عن سعة شيء للمخاطَب فعلينا أنْ ننظِّر له بشيءٍ يراه المُخاطَب واسعًا بقطع النظر عن كونِه واسعًا واقعًا أو لا، فالمصحِّح للتنظير هو صورةُ الشيء في ذهن المُخاطَب وليس واقع الشيء المنظَّر به، وهذا هو المألوف في صياغة التشبيه لدى العرب بل ولدى عموم العقلاء، لذلك شبَّه القرآن ثمر شجرةِ الزقوم برؤوس الشياطين، وذلك لأنَّ صورة الشياطين في ذهن المُخاطَب مُستبشعة ومُستقذرة، فهذا هو المصحِّح للتشبيه رغم أنَّ واقع صور الشياطين قد لا تكون كذلك، وهكذا يُقال للصبي عليك أن تكون قويّاً كأبيك، وذلك لأنَّ الأب في ذهن الصبي هو أقوى الرجال أو هو مِن أقواهم، وقد لا يكون الأمرُ كذلك، وقد تعارف تشبيهُ الرجل الشجاع بعنترة، فحين يُراد التعبير عن شجاعة زيد مثلًا فإنَّه يُقال زيدٌ كعنترة، وذلك لأنَّ

المشهور والمأنوس في الأذهان أنَّ عنترة كان رجلًا متميِّزًا بالشجاعة، وقد لا يكون الأمر كذلك، فقد تكون هذه الشهرة التي أحدثت هذا التصوُّر في الأذهان مُختلقة ولا واقعَ لها إلا أنَّ ذلك لا يمنعُ من صحَّة التشبيه، وذلك لأنَّ المصحِّح للتشبيه هو ما يحملُه المُخاطَب من تصوُّرٍ عن المُشبَّه به بقطع النظر عن واقعِه، فالغرضُ من التشبيه هو إرادةُ تفهيم المُخاطَب باشتمال المشبَّه على صفةٍ ما، وهذا الغرض يتحقَّق حين يكون المشبَّه به واجدًا للصفة في إعتقاد وتصوُّر المُخاطَب.

فحين يقال: إنَّ هندًا تُشبه ليلى معشوقةَ قيس، فإنَّ المُخاطَب يفهمُ أنَّ هندًا امرأةٌ جميلة، وذلك لأنَّ المُرتكز في ذهنِه أنَّ ليلى المُشبَّه بها امرأة كانت غايةً في الحسن والجمال، فحتى لو كان الواقع غيرَ ذلك فإنَّ التشبيه يكونُ صحيحًا لأنَّ الغرض منه تفهيم المُخاطَب أنَّ هندًا امرأةٌ جميلة وقد تحقَّق هذا الغرض من التشبيه المذكور، وكذلك هو تشبيهُ سعة الجنَّة بسعة الأرض والسماء فإنَّ الغرض من هذا التشبيه هو إفادةُ أنَّ الجنَّة متناهية في السعة، وهذا الغرض يتحقَّق بتشبيهها بالأرض والسماء؛ لأنَّ المُخاطَب يعتقدُ ويتصوَّر أنَّ سعة الأرض متعاظمة ـ وإنْ كانت أصغر من سعةِ السماء ـ ، وبتشبيه الجنَّة بكلٍّ منهما يفهمُ المخاطَب أنَّ الجنَّة متناهية في السعة، فهذا الفهم قد تحقَّق من هذا التشبيه وإنْ كان الواقع أنْ الأرض ليست بشيءٍ بالقياس مع سعة السماء، لكنَّ ذلك لا يضرُّ بالغرض من التشبيه، فإنَّ المُصحِّح له هو ما يتصوَّره المُخاطَب وليس هو واقع المشبَّه به.

الجواب الثاني:

إنَّ غرض القرآن من قوله: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[1] هو إفادةُ أنَّ الجنَّة بسعة الكون، ورغم أنَّ الأرض متضمِّنة للكون لكن المتلقِّي لو سمع أنَّ الجنة بسعةِ السماوات دون الأرض لتوهَّم أنَّ الجنَّة أصغر من الكون في عالم الدنيا لأنَّ الكون في عالم الدنيا، يسع السماوات والأرض وأمَّا الجنَّة فهي بسعة السماوات دون الأرض فهي أصغر منه إذن، وهذا ما لا يريد القرآن الإيحاء به في ذهن المُخاطَب، فما يُريد القرآن إيحاءه للمخاطَب هو أنَّ الجنَّة بسعة الكون أو تزيد وهذا ما لا يتمُّ لو أغفلَ ذكر الأرض.

على أنَّ القرآن لو ذكر السماوات دون الأرض لفهم المُخاطَب أنَّه يريد بيان حدود مساحة الجنَّة، والحال أنَّ مراد القرآن كما يظهر من سياق الآيتين هو التعبيرُ عن تعاظُم سعة الجنَّة وليس التحديد لمساحتِها، فحين يُقال إنَّ مساحة المسجد كمساحة المزروع من مزرعة زيد فإنَّ العُرف يفهم من ذلك أن المتكلِّم بصدد التحديد لمساحة المسجد حتى لو كان المقدار غير المزروع ضئيلًا جدًا، وهذا بخلاف ما لو قال إنَّ مساحة مسجدنا كمساحة مزرعة زيد والمُخاطَب لا يعلم ما هي مساحة مزرعة زيد، ولكنَّه يعلم أنَّها واسعة جدًّا، ففي هذا الفرض يفهمُ المُخاطَب أنَّ المتكلِّم أراد من كلامه التعبير عن عظم مساحة المسجد وليس التحديد لمساحته.

---

(١) آل عمران/ ١٣٣.

وخلاصة القول: إنَّ الآية أرادت الإيحاء للمخاطب أنَّ الجنة متعاظمة في السعة بحيثُ لا يسع المُخاطَب تخيُّل سعتها، وحيث إنَّه لا شيء مشهود للمخاطب أوسع من السماوات والأرض لذلك ناسب التنظير بهما معًا، ولو شبَّهت الآية سعة الجنة بالسماوات دون الأرض لتوهَّم المُخاطب أنَّ سعة الجنَّة أصغر من الكون، لأنَّ الكون في ذهن المُخاطب يسعُ السماوات والأرض، على أنَّه سيتوهَّم المُخاطَب من عدم إضافة الأرض إلى السماوات أنَّ الآية بصدد التحديد للمساحة وسيقفُ فهمه للآية عند هذا الحد، وبذلك سيفوتُ ما أرادته الآية من الإيحاء إبتداءً بأنَّ سعة الجنَّة يفوقُ قدرة المُخاطَب على تخيُّلها تمامًا كما هو التخيُّل والتصور لسعة الكون. فكما أنَّ سعة الكون غير قابلةٍ للتصوُّر والتخيُّل كذلك هي سعة الجنَّة، هذا المعنى المستوحى من الآية لا يتحقَّق في ذهن المُخاطب لو اقتصرت الآية على ذكر السماوات دون الأرض كما هو واضح بأدنى تأمُّل.

الجواب بخصوص الآية الثالثة:

وأمَّا الآيةُ الثالثة التي ذكرها صاحبُ الشبهة وهي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[1] فهي متصدِّية لموضوعٍ آخر غير الموضوع الذي كانت الآيتان بصدد البيان له، فهذه الآيةُ بصدد البيان لمُلك الله تعالى في هذا العالم المشهود، فمعنى وسع كرسيُّه السماوات

---

(١) البقرة/ ٢٥٥.

والأرض هو أنَّ ملكه يستوعبُ السماوات والأرض، ومن ذلك يتَّضح أنَّه لا مساغ للشبهة المذكورة، فكون الأرض ضئيلةَ الحجم بالإضافة إلى السماوات لا يبرِّر عدم التنوية على دخولِها في ملك الله تعالى بعد أنْ كانت الآية بصدد بيان ما يسعُه ملك الله جل وعلا.

ولمزيدٍ من التوضيح نذكر لذلك مثالًا وهو أنَّه لو فُرض أنَّ رئيس بلد كالصين كان بصدد البيان لحدود بلادِه وكان ثمة جزيرة في عرض البحر تابعةٍ لبلاده فإنَّه لن يهمل ذكرها حين يكونُ بصدد البيان لحدود بلده، فرغم أنَّ هذه الجزيرة لا تمثِّل شيئًا يُذكر في مقابل مساحة بلاده الشاسعة إلا أنَّه ورغم ذلك يتعيَّن عليه التنوية على دخولِها في حدود بلاده وإلا كان كلامُه قاصرًا وذلك لأنَّه كان بصدد البيان لما هو داخلٌ في حدود بلاده، فتسميةُ هذه الجزيرة والتنويه على دخولها في حدود البلاد وقرن ذكرها بذكر الحدود الشاسعة لبلاده لا يعني أنَّه يراها متعاظمة السعة في مقابل سائر حدود بلاده بل لأنَّه كان بصدد البيان لحدود بلادِه لذلك تعيَّن عليه التسمية لهذه الجزيرة والتنويه على دخولها في حدود بلاده.

الخلاصة:

ومن مجموع ما ذكرناه يتبيَّن وهنُ ما زعمه صاحب الشبهة من أنَّ قرن الأرض بالسماوات في الذكر يكشفُ عن جهل القرآن بضآلة حجمِ الأرض بالقياس إلى السماوات فإنَّه ليس ثمة ما يُوجب هذا الإستنتاج، فإنَّ قرن الأرض بالسماوات في الآية الثالثة نشأ عن أنَّ الآية كانت بصدد البيان لما يسعُه

ملك الله جلَّ وعلا في هذا العالم المشهود، فكان على الآية أنْ تستوعبَ في الذكر كلَّ ما هو داخلٌ في ملكِه جلَّ وعلا بقطع النظر عن كون الأرض ضئيلةً بالقياس إلى السماوات أو ليست ضئيلة، وأما ذكر الأرض مقرونة بالسماوات في الآيتين الأوليين فنشأ عن أنَّ الآيتين كانتا بصدد تنظير السعة التي عليها الجنَّة بسعة الكون فلو لم تُذكر الأرض مقرونة بالسماوات لتوهَّم المتلقِّي للآيتين أنَّ الجنَّة أصغر مساحة من الكون لأنَّ الكون في ذهن المُخاطب يسعُ الأرض كما يسع السماوات وأما الجنَّة فهي بسعة السماوات وحسب، وهذا الفهم لا يريد القرآنُ إيحاءَه في ذهن المتلقِّي للآية. فذكرُ الأرض مقرونةً بالسماوات لا يعني أنَّ القرآن لم يكن يعلمُ بضاءلة حجم الأرض بالقياس إلى حجم السماوات بل إنَّه أراد إيحاء معنىً في ذهن المُخاطب لا يستقيم ولا يتحقَّق دون ذكر الأرض مقرونةً بالسماء أو السماوات.

ثم إنَّه قد أشرنا في المقِّدمة الثالثة إلى أنَّ العديد من نصوص القرآن الكريم والكثير من النصوص الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام تدلُّ بجلاءٍ عن وضوح التفاوت الشاسع غير القابل للمقايسة بين سعة السماوات وسعة الأرض وهو ما يكشفُ عن أنَّ ذكر الأرض مقرونةً بالسماوات ليس منشأه الجهل بحجم الأرض بالقياس إلى السماوات كما توهَّم ذلك صاحبُ الشبهة أو تعمَّد الإيهام لذلك.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الرابعة

هل تكوير الشمس معناه أنها ليست كروية فعلا

الشبهة الرابعة

هل تكويرُ الشمس معناهُ أنَّها ليستْ كرويَّة فعلًا؟!

الشبهة:

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[1] هذه الآيةُ من سورة التكوير تجزمُ بأنَّ شكلَ الشمس الحالي غيرُ كروي، لأنَّ الكُرةَ لا تُكوَّر، وعليه فالآيةُ تدلُّ على جهلِ قائلِها بحقيقة أنَّ الشمس كرويَّة الشكل، ولا يُمكن أنْ يكون للآية أيُّ معنىً إلا إذا فرضنا أنَّها ليستْ كرويَّة فعلًا ثم بعد التكوير تُصبح كرويَّة الشكل!!.

الجواب:

رغم أنَّ هذه الشُبهة لا تستحقُّ الجواب لوضوح فسادِها إلا أنَّه وحتى لا يتوهَّم قائلُها أنَّه لِفَرط ذكائه قد عثرَ على ثغرةٍ يلجُ منها للطعن على القرآن الكريم لذلك لا بأس في مساعدتِه على تبديد وهمِه:

أولاً: قليلٌ من الاحترام لعقول الآخرين يكفي!

كونُ الشمس كرويَّة الشكل أمرٌ وجدانيٌّ محسوس يعرفُه العاقلُ ونصفُ العاقل، والمتعلِّمُ والجاهلُ، والمرأةُ والطفل والرجل، فهو لا يفتقرُ إلى أكثر مِن

(١) التكوير/ ١.

مدِّ البصر إلى هذا الجُرم السماويِّ المعروف ليُذعِن أنَّ الشمس كرويَّة الشكل، وإذا كان يشقُّ عليه النظرُ إليها في الضحى أو عند الظهيرة فالنظرُ إلى الشمس عند الشروق أو في وقت الأصيل أمرٌ ميسور، لذلك لا يتردَّد من أحدٍ ذي عينين أنَّها كرويَّةُ الشكل، ولهذا ينبغي لِمَن يحترُم عقلَه أنْ يُدرِك إذا وقف على قوله: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ﴾ أنَّ المقصود منها لن يكونَ منافيًا مع بديهةٍ أنَّ الشمس كرويَّة الشكل، وإذا كان قد توهَّم ذلك أو انقدحَ في ذهنِه أنَّ المتكلِّم أراد القول بأنَّ الشمس ليستْ كرويَّة الشكل فعلًا فعليه أنْ يتَّهم فهمَه لا أنْ يتَّهم المتكلِّم بأنَّه يجهلُ بحقيقة أنَّ الشمس كرويَّة الشكل، لأنَّ هذه الحقيقة لا تحتاجُ إلى تعلُّمٍ ومزيدٍ من الفهم والإدراك، فهي من البداهةِ بحيثُ لو سمعتَ عاقلًا يقولُ كلامًا يُتراءى منه الإنكار لهذه الحقيقة فإنَّ مقتضى احترام عقول الآخرين أنْ تحمِلَ كلامَه على خلاف ما يُتراءى منه أو لا أقلَّ تستوضحُ منه المقصود من كلامِه قبل أنْ تقذفه بالجهل بهذه الحقيقة البديهيَّة المحسوسةِ بالعيان.

فلو فرضنا جدلًا أنَّ القرآن ليس من عند الله تعالى فهو على حدِّ زعمِكم من تأليف محمَّدٍ ﷺ، ومحمَّدٌ ﷺ رجلٌ عاقلٌ ذو عينين، وحولَه رجالٌ ونساءٌ من المؤمنين به والجاحدين بنبوَّتِه يعرفونَ أنَّ الشمس كرويَّة الشكل وقد قرأوا هذه الآية، فإذا كان محمَّدٌ ﷺ لا يعرفُ أنَّ الشمس كرويَّة الشكل!! وادَّعى أنَّها ليستْ كرويَّة على حدِّ زعمِكم فلماذا لم يستوضح المؤمنون ذلك منه ولم يستنكر عليه الجاحدون بنبوَّته نظرًا لكونِه يُنكرُ أمرًا بديهيًّا محسوسًا؟! أكان كلُّ هؤلاء

ومَن جاء بعدهم مِن المؤمنين والجاحدين يجهلونَ بكرويَّة الشمس فلم يتفطَّنوا إلى هذا الخطأ الفاقع إلى أنْ وصلَ الدورُ إليكم بعد أكثر من ألفِ عام فتفطَّنتُم لِفَرط ذكائِكم إلى ما لم يتفطَّن له الأولون والآخرون.

إنَّ قليلًا من الإنصاف والتأمُّل والاحترام لعقول الآخرين يُنتج الإذعان إلى أنَّ أحدًا ممَّن تقدَّم وتأخَّر لم يفهم مِن الآية المعنى الذي توهَّمتموه.

ثانيًا: معنى التكوير:

إنَّ منشأ التوهُّم الذي وقع فيه صاحبُ الشبهة هو أنَّه حسِبَ أنَّ التكوير ينحصرُ معناه في تصيير الشكل غير الكرويِّ كرويًّا، ولأنَّ الآية تتحدَّث عن أنَّ الشمس سوف يتمُّ تكويرُها قبل يوم القيامة فهذا يقتضي ـ بحسب توهُّمِه ـ أنَّها ليست كرويَّة الشكل في الظرف الحالي، والحال أنَّ التكوير لا ينحصرُ في المعنى المذكور، فالتكويرُ يُطلق لغةً وعرفًا على اللفِّ في مقابل البسط والنشر، فيصدقُ التكوير على لفِّ الشكل الكروي بخيطٍ أو حبالٍ أو خُرقة أو أيِّ جسمٍ أو مادَّة مرِنة، فحينما ألفُّ كرة الثلج بقطعةٍ من الألمنيوم فقد كوَّرتُها رغم أنَّها كرويَّة الشكل، وهكذا حينما ألفُّ كرةً من النحاس بلوحٍ من الحديد المطاوع فإنَّه يصدقُ عرفًا ولغةً أنِّي قد كوَّرتُ كُرةَ النحاس بمادَّة الحديد، فتكويرُ كُرةِ النحاس بالحديد لا يعني أنَّها لم تكن على شكل الكرة قبل تكويرها، ولذلك تقول العرب: كوَّرت العمامة على رأسي رغم أنَّ رأس الأنسان مستديرُ الشكل، فتكويرُ العمامة على الرأس معناهُ تلفيفها حول محيط الرأس على جهة

الاستدارة[1].

وهكذا هو تكوير الشمس فلأنَّ الشمس كرويَّة الشكل بالبداهة، فتكويرُها سيكون بمعنى لفِّها أو ما يقربُ من هذا المعنى، وليس بمعنى تصييرها كرويَّة والحال أنَّها أساسا كرويَّة الشكل. فكونُها كرويَّة الشكل بالبداهة قرينة قطعيَّة على أنَّ تكويرها ليس بمعنى تصييرها كرويَّة لأنَّ ذلك من تحصيل الحاصل.

ثالثًا: فهمٌ لم يخطُر في ذهنِ أحدِ من المفسرين!

إنَّ أحدًا من المفسِّرين على اختلاف مذاهبِهم وطبقاتِهم لم يفهم من تكوير الشمس تصييرها كرويَّة، فمنهم مَن أفاد بأنَّ المراد من تكويرها هو لفُّها بما يحجُب ضوءَها، فبعد أنْ كان منبسطًا ومنتشرًا في الأُفق فإنَّ هذا الضوء يحتجبُ بعد تكوير الشمس ولفِّها، ومنهم مَن أفاد أنَّ تكوير الشمس بمعنى سلب ضوئها وإزالته فتصبحُ بذلك مُظلمةً، فكأنما غُشيت وتمَّ لفُّها بالظلام[2].
ومنهم مَن أفاد أنَّ المراد من التكوير هو إلقاؤها وإزالتها عن مقرِّها كما تقول العرب كوَّرتُ الفارس أي طعنته فألقيته مجتمعًا عن فرسه، ومنهم مَن أفاد أنَّ المراد من تكوير الشمس هو طيُّها كما تُطوى الثوب أو البساط تمهيدًا لإزالته عن موضعِه أو للتعبير عن انتفاء الغرض من بسطِه، وكلُّ طيٍّ وتكويرٍ بحسبه أي

---

(١) مجمع البيان - العلاّمة الطَّبرسّي - ج١٠ / ص٢٨٠. لاحظ لسان العرب لابن منظور ج٥ ص١٥٥، ١٥٦، كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ج٥ ص٤٠١، الصحاح للجوهري ج٣ ص٨٠٩.

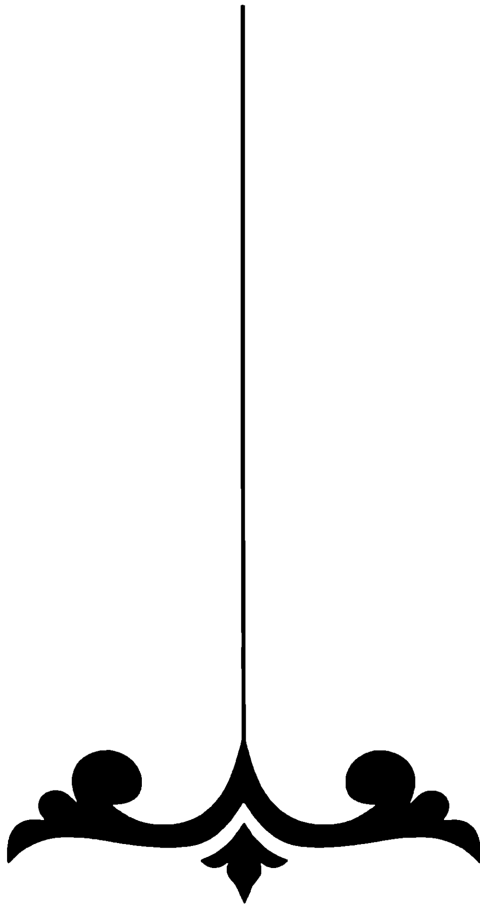
(٢) تفسير القمي - عليّ بن إبراهيم القمّي - ج٢ / ص٤٠٧.

بالكيفيَّة المناسبة له[1].

وعلى أيٍّ تقديرٍ فإنَّ أحدًا لم يفهم مِن تكوير الشمس المعنى الذي فهِمه صاحبُ الشبهة ورتَّب عليه دعواه أنَّ القرآن يجهلُ بحقيقة أنَّ الشمس كرويَّة الشكل في الظرف الحالي، فجميعُ المعاني التي ذكرها المفسِّرون لا تستلزمُ دعوى أنَّ الشمس ليستْ كرويَّة وبتكويرها قبل يوم القيامة ستُصبح كرويَّة الشكل، فإنَّ هذا المعنى لا يخطرُ على ذهنِ عاقل يُدرِكُ بداهةً أنَّ الشمس كرويَّة الشكل.

والحمد لله ربِّ العالمين

(١) لاحظ تفسير مجمع البيان للطبرسي ج١٠ ص٢٧٦، جامع البيان للطبري ج ٣٠ ص ٨٠، ٨١.



الشبهة الخامسة

هل يعتقد القرآن بدوران الشمس حول الأرض

الشبهة الخامسة

هل يعتقدُ القرآنُ بدوران الشمس حول الأرض؟!

الشبهة:

قال القرآنُ عن إبراهيم في محاجَّته لَمن حاجَّه في ربِّه: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1]، فكونُ الشمس يُؤتى بها من المشرق دليلٌ ظاهر على اعتقاد القرآن بأنَّها هي التي تدور حول الأرض، وأنَّ تعاقب الليل والنهار يحصل بدوران الشمس حول الأرض، وذلك منافٍ لما هو الثابت علميًّا من أنَّ تعاقب الليل والنهار يحصل من دوران الأرض حول الشمس وليس العكس.

الجواب:

أولا: هذا التعبير في سياق الاحتجاج:

ليس في الآية أيةُ دلالةٍ على أنَّ القرآن يعتقدُ بدوران الشمس حول الأرض كما يزعمُ صاحبُ الشبهة، فالآيةُ تحكي مُحاجَّةً وقعت بين إبراهيم عليه السلام وبين

(١) البقرة/ ٢٥٨.

النمرود المدَّعي للربوبيَّة، وطبيعة المحاجَّة تقتضي أنْ يحتجَّ الخصمُ بما يراه خصمُه ويُشاهدُه، فإذا كانت القضيَّة التي يُراد الاحتجاج بها من قبيل القضايا الحسِّيَّة البصريَّة فإنَّ الخصم الذي يحرصُ على إفحام خصمِه يختار صياغةً للقضيَّة تتَّفقُ مع ما يُشاهدُه خصمُه، ولأنَّ الذي يُشاهدُه النمرود ومطلقُ الراصدِ الاعتيادي لظاهرة الشروق والغروب هو خروجُ الشمس من جِهة المشرق وإختفاؤها بعد ذلك في جِهة المغرب، لذلك يكون المُناسب لصياغة القضيَّة هو أنْ يُقال الشمس تخرجُ من جهة المشرق فاجعلها تخرجُ من جهة المغرب.

فهذه الصياغة للقضيَّة تُناسب كلَّ مُخاطبٍ سواءً كان عارفًا بالتفسير العلميِّ للظاهرة أو كان جاهلًا به، فليس من أحدٍ إلا وهو مضطر للإقرار بأنَّ الشمس تبدو في أول ظهورها من جهة المشرق وتُغرب في جهة المغرب، فغاية ما صنعه إبراهيمعليه السلام لإثبات عجز النمرود هو أنَّه تحدَّاه في تغيير هذه الظاهرة عمَّا هي عليه بحسب النظرة المتعارفة.

فهذا ما كان إبراهيمعليه السلام بصدده، وقد تمكَّن من إفحام خصمه بذلك. ولو أنَّه قال للنمرود إنَّ الأرض تدور حول نفسها وفي ذات الوقت تدور حول الشمس فينشأ عن ذلك رؤية مَن في الأرض الشمس أولًا في جهة المشرق ونظرًا لإستمرار الأرض في الدوران حول نفسها وحول الشمس تغيبُ الشمس عن نظر مَن في الأرض في جهة مغرب الأرض، فإذا كنتَ يانمرود ربّاً فاجعل الأرض تدور في الجهة المعاكسة حول نفسها وحول الشمس ليبدو للرائي أنَّها

تخرجُ في جهة المغرب وتغيبُ في جهة المشرق، لو قال إبراهيم للنمرود هذا الكلام لكان أشبه شيء بالأكل من القفا، ولكان من التطويل بلا طائل، ولشقَّ على النمرود فهم ما احتجَّ به إبراهيم عليه، وبه يفوتُ على إبراهيم فرصةَ إفحام النمرود، بل لا يبعد أن يظهر إبراهيم في مظهر العاجز عن كسب الخصومة وأنَّه يتكلَّف الإحتجاجَ بغير طائل.

وخلاصة القول: إنَّ إبراهيمعليه السلام كان بصدد الإحتجاج بظاهرة الشروق والغروب، ولم يكن بصدد التفسير العلميِّ لهذه الظاهرة حتى يتمسَّك بها صاحبُ الشبهة لإثبات دعوى أنَّ القرآن يعتقُد بدوران الشمس حول الأرض وليس العكس. **هذا أولا.**

ثانيًا: هذا النمط من التعبير مُتعارف:

إنَّ غاية ما يُوصف به القول إنَّ الشمس تخرجُ من جهة المشرق وتغيبُ في جهة المغرب أو أنَّها تأتي من جهة المشرق وتغيبُ من جهة المغرب إنَّ غاية ما يُوصف به هذا القول هو أنَّه تعبير أو توصيف تسامحي لظاهرةِ الشروق والغروب ولا يُعبِّر هذا التوصيف عن واقع هذه الظاهرة، وهذا التوصيف لا ضير فيه ولا يكشفُ عن الجهل بواقع الظاهرة، فإنَّ أكثر المحاورات العرفيَّة والمخاطبات والتوصيفات تبتني على المسامحة في التعبير فتُنسب المُسبَّبات إلى غير أسبابها الواقعيَّة وتُوصَّفُ الأشياء بصفاتِ غيرها لمجرَّد الملابسة والمجاورة،

فيُقال مثلًا: أنبت الربيعُ الزرعَ رغم أنَّ الربيع لا يُنبتُ الزرع وما هو إلا ظرفٌ زمانيٌّ لنباتِ الزرع، ويُقال: إخضرَّت الأرضُ وأَورقتْ رغم أنَّه لم يتغيَّر شيءٌ من واقعِها وأنَّ الذي إخضرَّ وأورقَ هو النباتُ، ويُقال: جرى الميزابُ غزيرًا وفاض النهرُ، والواقعُ أنَّ الميزاب لا يجري والنهر لا يفيضُ، فالذي يجري ويفيضُ هو الماء وإنَّما نُسب للنهر والميزاب لعلاقة المجاورة، ويقال: أشرقت الأرضُ وأظلمتْ، والحقيقةُ أنَّها لا تشرق ولا يتغيَّر واقعُها في ظرفِ الظلمة أو النور، فكلُّ هذه الصياغات المُتداولة لدى العرف مبتنية على التسامح في التوصيف والتعبير عن الظواهر اليوميَّة، ولا تكشف بالضرورة عن جهل المُستعمِل لهذه الصياغات بواقع هذه الظواهر، لذلك نجد الأذكياء والعلماء يستعملون في محاوراتهم ذات الصياغات والتوصيفات التي يستعملُها عموم الناس رغم أنَّه لا ريب في أنَّهم أو أكثرهم يُدركون واقع هذه التوصيفات وأنَّها مبتنيةٌ على التسامح، ولهذا نجد حتى علماء الأرصاد وذوي التخصُّص في علم الفلك يقولون: أشرقت الشمس وغربت، ويُضيفون الشروق والغروب إلى الشمس فيقولون: وقتُ شروق الشمس كذا ووقتُ غروبها كذا، والواضحُ لو لم نلتزم بأنَّ هذا الإسناد وهذه الإضافة مبتنيةٌ على التسامح لكان معناه أنَّ هؤلاء يعتقدون أنَّ الأرض ثابتةٌ وأنَّ الشمس هي التي تدور حولها فتخرجُ تارةً من شرق الأرض ثم تذهبُ إلى مغرب الأرض. ولا أحد يلتزمُ بذلك ولا حتى صاحبُ الشبهة إلا أنْ يتعسَّف ويُكابر.

وعليه فقولُه تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾[1] قد جرى على ما عليه التوصيف المُتداول عرفًا لظاهرة الشروق والغروب، وهو لا يُعبِّر عن إعتقاده بأنَّ الشمس هي التي تدورُ حول الأرض لأنَّ مثل هذه التوصيفات مبتنيةٌ على التسامح في التعبير خصوصًا وأنَّه لم يكن بصدد التفسير العلميِّ للظاهرة، ثم إنَّ القرآن ليس كتابًا في علم الفلك أو علوم الطبيعة حتى يُنتظر منه التفسير العلميِّ للظواهر الطبيعيَّة والفلكيَّة أو يُنتظرُ منه توصيف الظواهر كما هي عليه واقعًا.

ثالثًا: التعبير هو بلحاظ زاوية التوصيف:

إنَّ التوصيف لمثل الظواهر الفلكيَّة يختلفُ باختلاف زاوية اللِّحاظ للظاهرة، ولا يصحُّ الحكم على أيِّ توصيفٍ بأنَّه خاطىء لمجرَّد أنَّ اللحاظ للظاهرة من الزاوية الأُخرى لا يُناسب توصيفها من تلك الزاوية، فمثلًا حين نصفُ لون الشمس بالأصفر عند أول طلوع النهار في بلدنا، ويصفُ لونَها مَن هو في بلدٍ آخر في ذات الوقت بالأبيض شديد البياض، ويصفُ لونَها في ذات الوقت أبناءُ بلدٍ ثالثة بالأحمر أو بما يقربُ من الأحمر لأنَّهم في آخر النهار، فإنَّ شيئًا من هذه التوصيفات لا يصحُّ الحكم عليه بالخطأ، بل إنَّ كلَّ التوصيفات صائبة، وإختلافُها إنَّما نشأ عن الإختلاف في زاوية وموقع الرؤية، فإنَّ الشمس في الحالات الثلاث لم يختلف واقعها عمَّا هو عليه، والاختلاف في طبيعة ولون

---

(١) البقرة/ ٢٥٨.

المرئي نشأ عن درجة ميلان الشمس وطبيعة حركتها بلحاظ موقع الرائي، وهكذا هو الشأن في القمر ومنشأ اختلاف منازله. والنجوم ومواقعها وكيفيَّة الاستدلال بها على الجِهات.

وعلماء الفلك يقولون إنَّه قد تبيَّن لهم أنَّ صفة دوران الأرض في محورها حول الشمس حين تُلحظ من خارج المجموعة الشمسيَّة ليس هو كصفتِها حين تُلحظ من خارج المجموعة الشمسيَّة كما أنَّ صفتها حين تُلحظ من خارج مجرَّة درب التبَّانة ليست هي كصفتِها من خارج المجرَّة، وما ذلك إلا لإختلاف زاوية وموقع اللحاظ والرصد.

كذلك هو الشأن في رصْد المُشاهِد الإعتيادي لظاهرة الشروق والغروب من موقع الأرض فإنَّ الراصد الإعتيادي يرى الشمس تخرجُ من جهة المشرق بعد أنْ لم تكن مرئية ثم تظلُّ ترتفعُ من جهة المشرق إلى تصل إلى مركز دائرة نصف النهار ثم تأخذُ في الميلان شيئًا فشيئًا إلى جهة المغرب إلى أنْ تصل إلى جهة المغرب ثم تغيبُ عن النظر، فحين يصفُ الراصد الشمس بأنَّها خرجت من جهة المشرق فإنَّه يصفُ ما يراه من موقعِه وكذلك حين يصفُها بالزوال عن دائرة نصف النهار ثم يصفُها بالغروب فإنَّه يصف ما يراه من موقعِه، ولو كان قد رصد الشمس من خارج الكرة الأرضيَّة لأختلف وصفُه، والإختلاف في الوصف لا يعني أنَّ الأول مخطئ أو أنَّ الثاني مخطئ بل إنَّ كلًّا منهما مصيب، والإختلاف في التوصيف إنَّما نشأ عن إختلاف زاوية اللِّحاظ وموقعِ الرائي.

إذن فتوصيفُ إبراهيم عليه السلام لظاهرة الشروق والغروب بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾[١] صحيح ولا يتنافي مع منشأ الظاهرة وهو دوران الأرض في محورها حول الشمس، وذلك لأنَّ إبراهيم عليه السلام كان بصدد توصيف الظاهرة بلحاظ الراصد لها من موقع الأرض.

وهكذا غيرها من الآيات..

وبما ذكرناه يتبين الجواب عن مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[٢] فإسناد الأُفول إلى الشمس صحيحٌ لأنَّ معنى أُفول الشمس هو اختفاؤها عن نظر الرائي، وهي واقعًا قد اختفتْ عن نظره فلم يعُد يراها ولا يسعُه من موقعه أنْ يراها، فهي قد أفِلت واختفت عن نظره وإنْ كان منشأ الاختفاء هو حركة الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس، ولذلك قال الشاعر العربي:

وتلفَّتت عيني فمذ خفيت   عني الطُلول تلفَّت القلبُ[٣]

فالأطلال باقيةٌ في مكانها كما هي وإنَّما خفيت عليه لأنَّه سار عنها، كذلك الشمس فإنَّها في مقرِّها كما هي وإنَّما خفيَتْ على الرائي لأنَّ الأرض التي هو قاطنٌ فيها قد تحرَّكت وزالت عن مقرِّها إلى مقرٍّ آخر حول الشمس لذلك

---

(١) البقرة/ ٢٥٨.

(٢) الأنعام/ ٧٨.

(٣) ديوان الشريف الرّضي - ج١ / ص ١٨١.

خفيت عليه الشمس فلم يعُد يراها من موقعِه.

واتَّضح ممَّا ذكرناه أيضًا الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾[1] فإسناد الطلوع إلى الشمس، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ﴾ أي تميل عن كهفهم، إسناد ذلك إلى الشمس إنَّما هو بلحاظ ما يرصدُه الناظر للشمس مِن موقع الأرض، فالراصدُ يرى الشمس من موقعِه وقد طلعت وقبل ذلك كانت غائبة حقيقةً عن نظره، وحين رآها قد طلعت وجد أشعَّتَها تميلُ عن الكهف ذات اليمين ويرصدُها الرائي في وقت الغروب تميلُ عن كهفِهم ذات الشمال، هذا هو مفاد الآية، فهي بصدد توصيف ما يلحظُه الرائي من موقع الأرض وليستْ بصدد تفسير منشأ طلوع الشمس وغروبها ومنشأ ميلان أشعَّتها عن الكهف ذات اليمين وذات الشمال.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) الكهف/ ١٧.



الشبهة السادسة

هل تغرب في عين حمئة

الشبهة السادسة

هل تَغْرُبُ في عَيْنٍ حَمِئَةٍ؟

الشبهة:

جاء في سورة الكهف: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا﴾[1].

كيف يكون ذلك والشمس أكبر من الأرض مليون وثلاثين ألف مرَّة؟!

قد تقول: كان المقصود أنَّه رآها بنظرته البشريَّة فتصوَّرها تغربُ في بئر؟ ولكنَّ القرآن لم يقل رآها تغربُ في عينٍ حَمِئة، بل وجدها. وفي كلِّ المعاجم العربية: وجد بمعنى علِم وأدرك[2].

والسؤال هو كيف تغربُ الشمس في بئرٍ من الطين وهي أكبرُ من الأرض مليون وثلاثين ألف مرَّة؟!

---

(١) سورة الكهف - ٨٣-٨٦.

(٢) المعجم الوسيط - ج٢ / ص ١٠١٣.

الجواب:

فهمٌ عجيب!!

صاحبُ الشبهة فهِم من الآية المباركة أنَّها تُخبرُ عن أنَّ ذا القرنين وجدَ في أقصى غرب الأرض أنَّ قُرصَ الشمس يسقطُ وقتَ المغيب في بئرٍ حمئة!! ولذلك تعجَّب كيف تسقطُ الشمس في بئرٍ وهي تكبرُ الأرض بمليون وثلاثين ألف مرَّة!!

وكان عليه أنْ يعجبَ من نفسه كيف انقدح في نفسِه هذا الفهم المُخجِل للآية الشريفة، فإذا لم يكن محمدٌ ﷺ نبيّاً فهو رجلٌ عاقلٌ يحرصُ على أنْ يكون كلامُه معقولًا وقابلًا للتصديق، وكان فيمَن حوله عقلاء ونابهون، وكان القرآنُ بمسمعٍ من المشركين وعلماء النصارى وأحبار اليهود، وكانوا يتربَّصون بالرسول ﷺ وبالقرآن ويبحثون عن كلِّ ثغرةٍ يلِجون منها للطعن على الإسلام، فكيف لم يتفطَّنوا لِما تفطَّن له صاحبُ الشبهة؟! وكيف لم يشنِّعوا ولم يسخروا من هذه الآية كما سخِر هو منها؟! فهل كان يخفى عليهم عظيمُ حجم الشمس وعدم قابليَّة صيروتِها في بئرٍ أو عينٍ حَمِئة؟! ألم يكونوا يشاهدونها إذا أشرقت أضاءت آفاقَ الأرض وبسطت أشعتَها على الفيافي والصحاري المترامية والجبال المتشامخة والأودية والبحار والأنهار واستوعبت بنورها جزيرة العرب الشاسعة واليمن والشامات وفارس ومصر والعراق وغيرها من البلدان المجاورة؟! ألا

يكفي ذلك لاستهجانهم بما أخبرتْ عنه الآية لو كانوا قد فهِموا منها ما فهِمه صاحبُ الشبهة؟!

أفلا يتدبّرون القرآن؟!

ثم إنَّ القرآن أخبر عن أنَّ الشمس من أجرام السماء وتحدَّث للناس عن هذه القضيَّة ـ أعني كونها من أجرام السماء ـ على أساس أنَّها من القضايا البديهيَّة المُدرَكة بالحسِّ والوجدان، ونبَّه على أنَّها من آيات وعلامات عظمة الله وجليل قدرته، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴾[3].

وأخبر القرآن كذلك عن أنَّ الشمس تجري كما هي أفلاك السماء، فهي في حركةٍ دائمة لا تنقطع إلى منتهى أجلِها قبل يوم القيامة قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى

---

(١) نوح/ ١٥-١٦.

(٢) الفرقان/ ٦١.

(٣) النبأ/ ١٢-١٣.

(٤) الأنبياء/ ٣٣.

(٥) إبراهيم/ ٣٣.

﴿إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[2].

فمن يتأمَّل هذه الآيات وما يقربُ من مضمونِها ـ وهي كثيرة يقرأها المسلمون وغيرُهم في عصر النبوَّة ـ من يتأمَّل هذه الآيات يُدرك أنَّ المراد من غياب الشمس في عينٍ حمئة ليس المقصود منه المعنى الذي توهَّمه صاحبُ الشبهة أو تعمَّد إيهامه، فكيف تسقطُ في عينٍ حمئة وهي من أفلاك السماء ومن أعظم أجرامها حتى في ثقافة ذلك العصر؟!

وكيف تغيبُ في عينٍ حمئة وقد صرَّح القرآن أنَّها في حركة دائبة تجري لمسقرٍّ لها لا تفترُ ولا تنقطع؟!.

وكيف تصيرُ إلى عينِ حمئة وقد صرَّح القرآنُ أنها تَسبحُ في السماء لا تنحرف عن فلكِها المقدَّر لها والذي تسير في إطاره قال تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى﴾[5] فهي تظلُّ تجري إلى منتهى أجلها الذي قدَّره الله تعالى

---

(١) الزمر/ ٥، الرعد/ ٢، فاطر/ ١٣.

(٢) يس/ ٣٨.

(٣) يس/ ٤٠.

(٤) الأنبياء/ ٣٣.

(٥) لقمان/ ٢٩.

فقال: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[1] إنَّ قليلًا من التأمل يُفضي إلى وضوح فساد ما توهَّمه صاحبُ الشبهة.

المعنى المراد من الآية الشريفة:

إنَّ المرادَ من قولِه تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا﴾[2] هو إنَّ ذا القرنين سار في رحلته حتى وصلَ إلى أقصى بقعةٍ من اليابسة من طرف الغرب وذلك هو معنى بلوغِه مغرِبَ الشمس، فمغربُ الشمس هو آخر موقعٍ من اليابسة تغربُ عنه الشمس.

والقرينةُ على أنَّه لم يتعدَّ اليابسة هو أنَّه وجد عند مغرب الشمس قوماً، فهي إذن أرضٌ عامرة وآهلة بالسكَّان، وعليه فإنَّ ما بعد هذه الأرض هو الماء، إذ لو كان ما بعد الموقع الذي بلغَه من الأرض أرضٌ أخرى لكان معنى ذلك أنَّه لم يبلغ مغرب الشمس والذي هو أقصى موقع من الأرض تغرب عنه الشمس، إذن فرحلةُ ذي القرنين إنتهت عند آخر اليابسة من طرف الغرب فليس بعدها سوى الماء، وهناك وجد الشمس في وقت الغروب تغيبُ في الماء، وفي ذلك كناية عن أنَّ الماء لسعتِه يمتدُّ لأبعد من مدى البصر، فالبصرُ لا يرى شيئًا خلف الماء، فكلَّما مدَّ الإنسانُ بصرَه وجد الماء يترامى عند أقصى البصر، ولهذا فهو لا يرى وقت الغروب سوى الماء والشمس، وكلَّما نزلت الشمس تراءى له أنَّها

---

(١) الرحمن/ ٥.

(٢) الكهف/ ٨٥-٨٦.

تنزل في أقصى نقطة من الماء يصلُ إليها بصرُه، ولو أنّه ركب سفينةً فسار بها إلى تلك النقطة التي وصل إليها بصرُه وهو على اليابسة لوجد الشمسَ قد ابتعدت وأخذت في النزول عند آخر نقطةٍ من الماء يصلُ إليها بصرُه من تلك النقطة التي سار إليها بالسفينة، وهكذا، فتصدِّي القرآن للإخبار عن أنَّ الشمس تغربُ في عينٍ حمئة كان لغرض التأكيد أولاً على أنَّ ذا القرنين قد وصل إلى آخر موقعٍ من اليابسة تغربُ عنها الشمس، ولغرض الإشارة إلى أنَّ الماء الذي يحدُّ اليابسة كان من السعة من جهة الغرب بحيث أنَّ الناظر لا يُمكنه أنْ يبلغ بأقصى بصرِه مداهُ، فكلَّما مدَّ بصرَه فإنَّه لا يجدُ سوى الماء، ففي مثل هذا الفرض يجدُ الراصدُ لظاهرة الغروب أنَّ الشمس تغربُ في الماء، ومعنى غروبِها في الماء هو أنَّ الشمس كلَّما مالت إلى النزول اختفى عن الناظر الجزءُ الأسفل منها وصار لا يُبصر إلا الماء وجزءَها الأعلى، وكلَّما مضى الوقتُ اختفى مقدارٌ ممَّا كان يُبصرُه من قُرصِ الشمس فأصبح لا يُبصر إلا المقدار المتبقِّي والماء، فكأنَّ الماء يُثلِّث دائرة الشمس فيخفي عن الناظر الثلث الأدنى ثم ينصِّفُها فيُخفي نصفَ دائرتِها عن نظر الراصد ثم يبلغُ منها الثلثين ثم يحجبُها عن بصرِ الناظر، فمعنى غروبِها في الماء هو أنَّ الماء لِسعتِه وبُعدِ مداهُ يحجبُها ـ عند تمام الغروب ـ عن بصر الناظر، فالماءُ لا يحجبُ الشمس وإنَّما يحجبُ ـ لبُعدِ مداه وسِعته ـ البصرَ عن رؤيةِ الشمس.

وهذا المشهد الذي تُصوِّره الآيةُ الشريفة يعرفُه سُكَّان السواحل ويرصدونَه

في كلِّ يومٍ، ويعرفُه مَن يتَّفق له السير في صحراء منبسطة متَّجهًا إلى الغرب، فإنَّه حين يُراقِب الغروب يجدُ الشمس تختفي عن بصرِه شيئاً فشيئاً في الصحراء، ذلك لأنَّ الصحراء إذا كانت مترامية الأطراف فإنَّ الناظرَ حين يمُّد بصرَه إلى طرفٍ منها فإنَّه سيجدُ آخر نقطةٍ يصلُ إليها بصرُه مُلتصقاً بأفق السماء، فإذا مدَّ بصره إلى طرف الغرب في وقت الغروب وجد الشمس كلَّما مالت إلى النزول اقتربت من طرف الصحراء الذي يصلُ إليه بصرُه، ثم تأخذُ في الإختفاء عن بصرِه شيئاً فشيئاً إلى أنْ تغيب بكاملِها عن بصرِه عند تمام الغروب، ولا يتوهَّم أحدٌ يُراقِبُ ظاهرة الغروب أنَّ الشمس قد سقطت في طرف الصحراء أو في الماء إلا أنْ يكون رجلاً قد إبتلاه الله بالغباء.

ولذلك لا يفهم أحدٌ من قول المتكلِّم غابت الشمس في الصحراء أو في البحر أو في الآجام لا يفهمُ أحدٌ من ذلك أنَّ جُرمَها قد سقط في ذلك الموقع، بل لا يَحتمِل ذلك عاقلٌ ولا يُحتمَل صدورُه من عاقلٍ يعلم أنَّ الشمس ستُشرِقُ في اليوم التالي لغروبِها، فالمُتفاهَم عرفاً من مثل هذه العبائر هو أنَّ آخر ظهورٍ للشمس كان في أُفق الصحراء والذي هو أقصى مدى يصلُ إليه بصرُ الناظر. وهكذا فإنَّ المُتفاهم عرفًا من قول المتكلِّم غابت الشمس في البحر هو أنَّ آخر ظهورها للناظر كان في أُفق البحر والذي هو آخر مدىً يبلغُه نظرُه والذي يُتراءى له وكأنَّه مُلتصقٌ بالسماء.

الكلام في «وجد»:

وأمَّا أنَّ الآية استعملت الفعل «وجد» الدال على العلم واليقين ولم تستعمل الفعل «رأى» ليكون ذلك مُصحِّحاً لاحتمال أنَّه تخيَّل أو ظنَّ ولم يتيقَّن بغياب الشمس في العين الحمئة. فجوابُه:

أنَّ كلاً من الفعل «وجد» و «رأى» من أفعال اليقين، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فمَن أبصرَ شيئاً محسوساً بعينِه فقد علِم به وتيقَّن بوجوده، لذلك يصحُّ التعبير بوجد للدلالة على رؤية الشيء المحسوس بالبصر، غايتُه أنَّ الفعل «وَجد» يُستعمل فيما هو الأعم من الوجدان بواسطة حاسَّة البصر أو غيرها من الحواس، أي أنَّ وجدان كلِّ شيءٍ بحسبِه، فوجدانُ المطعومات يكون بتذوقِها، ووجدانُ المسموعات يكون بسماعِها بواسطة الأُذن، ويتحقَّق الوجدان لمثل الحرارة والبرودة والنعومة والخشونة بواسطة اللمس والمباشرة للأجسام الحارَّة والناعمة، وأما الوجدان للمرئيات فيتحقَّق بواسطة الرؤية والمعاينة لها بحاسَّة البصر، وحيثُ إنَّ غياب الشمس في العين الحمئة من المرئيات كما هو واضح فوجدانُها يكون بواسطة الرؤية بالبصر، لذلك فكلمةُ «وجد» في الآية تُساوق كلمة «رأى» نظرًا لكون متعلَّق الوجدان ـ وهو غياب الشمس ـ من المرئيات، فوجدانُها يعني رؤيتها.

وإثباتُ أنَّ المراد من الوجدان في الآية هو الرؤية بالبصر ليس لغرض الادِّعاء بأنَّ ذا القرنين رأى غياب الشمس فتخيَّل أو ظنَّ أنَّها تغربُ في عينٍ

حمئة، بل إنَّ كلًا من الوجدان والرؤية يقتضيان العلم بالمرئي، فنحن لا نمنعُ من أنَّ ذا القرنين قد حصل له اليقينُ بما رآه إلا أنَّ الكلام عن الشيء الذي تيقَّن به ذو القرنين، هل تيقَّن بأن الشمس قد سقط جُرمُها في عينٍ حمئة؟! أو أنَّه قد تيقَّن باختفاء الشمس وراء العين الحمئة؟ أو قل إنَّه تيقَّن باحتجابِها عن البصر بالعين الحمئة؟

الواضح من مدلول الآية هو الثاني، فذو القرنين قد وجد وتيقَّن أنَّ الشمس قد تمَّ غروبُها عن مغرب الأرض وذلك باختفائها واحتجابِها عن الرؤية، وما تيقَّن به ذو القرنين مطابقٌ للواقع والحقيقة، فالشمسُ قد تمَّ غروبُها ولم تعُد قابلة للرؤية لكلِّ مَن يرصدُها من ذلك الموقع وفي ذلك الوقت، فما يَجده ذو القرنين من غيابٍ للشمس ليس خيالًا ولا ظنًا بل هو حقيقةٌ، فالشمسُ لم تعُد قابلةً للرؤية في ذلك الوقت وذلك الموقع.

معنى غياب الشمس في عينٍ حمئة:

وأمَّا أنَّها غابت في عينٍ حمئة، فمعناهُ: أنَّ العينَ الحمئة لِسعتِها وبُعد مداها هي ما أوجب إحتجابَ الشمس عن الرؤية، فالعينُ الحمئة لم تحجب الشمس بمعنى أنَّها احتوتها وأحاطتْ بها، فهي أحقرُ وأصغرُ من أنْ تحتوي الشمس، بل إنَّ معنى ذلك هو أنَّها ـ أي العين الحمئة ـ حجبتْ الشمس عن الرؤية، فما فعلته العينُ الحَمئة هو أنَّها أحالت دون رؤية الشمس أي أنَّها توسَّطت مابين الشمس وبصر المُراقِب، ولذلك حجبتْ بصرَ المُراقِب عن رؤيةِ الشمس، فكما

أنَّ الجدار الذي لا يتجاوز الأمتار طولًا وعرضًا لو وقف المُراقب من خلفِه فإنَّه سيحجبُ بصره عن رؤية الشمس كذلك العينُ الحَمئة فإنَّ ذا القرنين يقفُ خلفَها على اليابسة والشمسُ في وقت الغروب تميلُ إلى النزول عن أُفق الناظر، والعينُ الحمئة لسعتها وبُعد مداها تستوعبُ أقصى مدى بصرِ الناظر، فهي ترتفعُ إلى أعلى مدى يراه الناظر من جهة الغرب والشمس تأخذُ في النزول عن الأُفق، ولذلك تحجبُ العينُ الحَمئة بصرَ الناظرِ عن رؤية الشمس.

هكذا يُفهم مراد المتكلّمين:

هذا هو مدلولُ الآية الشريفة وإنَّما أسهبنا في الإيضاح لها لغرض الدفع لِما توهَّمه صاحبُ الشبهة وإلا فمدلولُ الآية أوضحُ من أنْ يخفى، وذلك لأنَّ مشهد الغروب يعرفُه كلُّ مُراقِب، فإذا قال أحدٌ غابت الشمسُ في البحر أو النهر أو العين فإنَّ أحدًا لا يتردَّد أنَّ مقصود المتكلِّم ليس هو سقوط جُرمها في البحر، فإنَّ فهم مراد المتكلِّمين لا يبتني على ملاحظة المداليل الحرفية للألفاظ، بل يبتني على ملاحظة مداليل الألفاظ مضافًا إلى القرائن والإعتبارات العقليَّة والعُرفيَّة، فحين يقولُ المتكلِّم مثلًا أعطيتُ زيدًا دينارا فطار فرحاً، فإنَّ أحداً لا يفهمُ من هذا الكلام أنَّ زيداً قد طارَ في الهواء كما يَطيرُ الصقرُ أو العصفور، ومنشأُ عدم فهم هذا المعنى من كلام المتكلِّم رغم استعماله لكلمة الطيران وإسنادها لزيد، إنَّ منشأ عدم فهم هذا المعنى هو العلم بعدم امكانيَّة أنْ يطير زيدٌ كما يطير الطائر، لذلك يُحمَل كلام المتكلِّم على ضربٍ من المجاز، كذلك

الشأنُ في المقام، فإنَّ غياب الشمس في البحر أو العين الحَمئة لَمَّا كان من غير الممكن إرادة سقوط جُرمها في الماء واحتواء الماء لها لذلك تعيَّن حملُ الآية على إرادة احتجابِها عن رُؤية الناظر وراء الماء، فالحاجبُ هو الماء أو قل العينُ الحَمئة والمحجوبُ هي الرؤية.

دفع إشكالٍ مقدّر:

بقيَ الكلامُ في أنَّه قد يقال: إنَّ البحرَ ونظراً لِسعته وترامي أطرافِه يصلحُ لحجب الشمس عن رؤيةِ الناظر وقت الغروب إلا أنَّ القرآن لم يقُل: إنَّ الشمس قد غربت في البحر وإنَّما قال إنَّها غربت في عينٍ حَمئة، وعيونُ الماء لا تكون من السعة بحيثُ يتهيأُ لها أنْ تحجُبَ الشمسَ عن الرؤية.

والجواب:

إنَّ عيون الماء تتفاوت في سعتها، فمنها ما هو ضئيلُ الحجم، ومنها عيونٌ جارية ومترامية تبلغُ من السعة بحيثُ يقصرُ نظرُ الواقف عند نقطة من حدودها عن استيعاب بصِره لمداها، فكَّلما مدَّ بصره فإنَّه لا يرى إلا الماء، فمثلُ هذه العيون لو كانت في طرف المغرب ووقفَ المُراقب لغروب الشمس على ضفافِها فإنَّه سيجدُ الشمس تختفي وراءها أي أنَّها ـ لبُعد مداها عن أقصى مدىً يبلغُه بصرُ المراقب ـ تحجبُ الشمس عن رؤية وبصرِ المُراقب، فدعوى أنَّ عيون الماء لا تصلحُ لحجب الرؤية لعدم سِعتها لا تصح، على أنَّ العيون قد تكون في

عرض البحر وتشغل مساحةً شاسعةً منه كما رأينا ذلك في المشاهد الوثائقيَّة، والقرآنُ لم يتصدَّ في الآية لتحديد موقع العين الحَمئة وإنْ كان الأقرب أنَّ ذا القرنين أبصرها من موقعه على اليابسة وهي في عرض البحر، وقرينةُ ذلك أن ذا القرنين قد بلغ مغرب الشمس كما أفادت الآية، والظاهر مِن مساقها أنَّ المراد من مغرب الشمس هو آخرُ موقعٍ من اليابسة تغربُ عنها الشمس كما أوضحنا ذلك، وعليه يكونُ ما بعدها هو الماء والبحر، ولو قيل إنَّ المراد من مغرب الشمس هو آخر موقعٍ من طرف الغرب يُمكن للإنسان أنْ يصل إليه فقد يكون ثمة مواقع من اليابسة في طرف المغرب ولكن ذا القرنين لم يتهيأ له الوصول إليها لتعذُّرِ عبورها أو الكون فيها، لو قيل ذلك لما كان ضائراً بالمطلوب، وذلك بأنْ يقال إنَّ ذا القرنين وجد عند الموقع الذي تعذَّر عليه تجاوزُه من مغرب الشمس وجد عينًا مترامية أو منخفضًا سحيقًا من الأرض ممتداً لأبعد من مدِّ البصر ووجده مليئًا بالماء المتفجِّر من عينٍ أو عيون دفَّاقة، فهناك وجد الشمسَ وهي تغربُ وراء هذه العين الحمئة الشديدة الحرارة أو المليئة بالطين الذي تجرفُه وتبعثره المياه المتدفِّقة.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة السابعة

هل يمكن أن تدرك الشمس القمر

الشبهة السابعة

هل يُمكنْ أنْ تُدركَ الشمسُ القمر؟!

الشبهة:

جاء في سورة يس: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[1]، من الواضح أنَّه لكى يُمكن فرضًا للشمس أنْ تُدرك القمر ينبغى منطقيًّا أنْ يكونا أولًا متحرِّكين، وثانيًا أنْ يكون تحرُّكهما على الأقل في مدارين متقاربين بحيثُ يمكن تصوُّر إمكانيَّة حدوث هذا الإدراك الذى تنفية الآية، أمَّا إذا كان هذا الإدراك مستحيل الحدوث أصلًا، فانَّ الآية تُصبحُ بلا معنى وضربًا من الهذَيان، لأنَّها في هذه الحالة الافتراضية تنفي وقوع حدثٍ لا يُمكن وقوعه أصلًا.

فقد أثبت العلم بما لا يدعُ مجالًا للشك أنَّ الأرض هي التي تدورُ حول الشمس وليس العكس كما أنَّ القمر يدورُ حول الارض، فبالنسبة للمجموعة الشمسية بأكملها التي مركزها الشمس الدائرة حولها الكواكب ومنها الارض تُعتبر الشمس ثابتة، نعم الشمس وسائر المجموعة الشمسيَّة بأكملها تدور

حول مركز المجرَّة كلَّ ٢٠٠ مليون سنة، إذن هناك إستحالة مادِّيَّة في أنَّ الشمس تُدرك القمر لأنَّها ثابتة بالنسبة للكواكب التي منها الارض، ولا يُعقل أنْ تنزل آيةٌ تنفى حدوثَ واقعةٍ هي في حكم المُستحيل.

الجواب:

الجواب الأول: ويبتني على فهم الغرض من الآية:

الواضح مِن صاحبِ الشبهة أنَّه معترفٌ بأنَّ القرآن الكريم مصيبٌ فيما أفاده من أنَّ الشمس لا تُدرك القمر ولكنَّه يدَّعي أنَّ ذلك من الوضوح والبداهة بحيث يُعدُّ التصريح به ضرباً من الهذيان، فالشمسُ والقمر كلٌّ منهما له مداره الذي يسيرُ فيه ومن المستحيل وقوعاً أنْ يقع التصادُم بينهما خصوصاً وأنَّ الفاصلة بين المدارين كبيرةٌ جدًا ممَّا يجعل التصادُم بينهما مستحيلاً، ولذلك لا يصحُّ القول إنَّ الشمس لا تُدرك أو لا تصطدمُ بالقمر، لأنَّ معنى ذلك أنَّ هناك إمكانيَّة للتصادُم ولكنَّ الله يمنعُ من حدوثِه، فنفيُ القرآن لوقوع التصادُم بين الشمس والقمر يدلُّ بنظر صاحب الشبهة على أنَّ القرآن يرى إمكانيَّة حدوث التصادُم، وذلك معناه أنَّه يرى أنَّهما يتحرَّكان أولاً، وأنَّ حركتهما واقعةٌ في مدارٍ واحدٍ، أو مدارين متقاربين.

فصاحبُ الشبهة لا يدَّعي ـ إذن ـ أنَّ القرآن قد قال بإمكانيَّة التصادُم بين الشمس والقمر وأنَّهما يتحرَّكان في مدارٍ واحدٍ أو مدارين متقاربين، نعم هو قد استنتج ذلك من تصريح القرآن بنفي التصادُم بين الشمس والقمر، وهذا

الاستناج خاطئ، ويُعبِّر عن الحيرة والعجز عن الوقوف على خطأٍ علميٍّ في القرآن، ولو كان قد وجد لأغناه ذلك عن أنْ يتشبَّث بأخطاء اختلقها في مخيَّلتِه ثم عمل جاهدًا على أنْ يُحمِّل القرآنَ إيَّاها.

فهو قد ادَّعى أنَّ القرآن إنَّما نفى إدارك الشمس للقمر لأنَّه يرى إمكانيَّة ذلك وهو استنتاج غريب!! لأنَّ مؤدَّاه أنَّه لا يصحُّ أن تنفي وقوع شيءٍ إلا إذا كان الوقوع ممكنًا. فكان على القرآن أنْ لا يقول إنَّ الشمس لا تُدرك القمر لأنَّ إدراكها له مستحيل فلا معنى لنفيه!!

وبناءً على ذلك لا يصحُّ القول إنَّ النقيضين لا يجتمعان، لأنَّ إجتماعهما مستحيل، فلا معنى لنفي الاجتماع، وكذلك لا يصحُّ القول إنَّ الإنسان لا يطير، لأنَّ طيرانَه مستحيل ولذلك يكونُ نفيُ الطيران عنه بلا معنى، وهكذا لا يصحُّ القول إنَّ شجرة التفاح لا تُثمر الرُّمان لأنَّ ذلك مستحيلٌ فلا معنى لنفيه. فهل يقول ذلك أحدٌ من العقلاء؟! ولو قال أحدٌ إنَّ النقيضين لا يجتمعان، وإنَّ الإنسان لا يطير، وإنَّ الحيوان لا يتكلَّم، فهل يفهمُ العقلاء أنَّ هذا القائل يعتقدُ بإمكانيَّة اجتماع النقيضين وإمكانيَّة طيران الإنسان وتكلُّم الحيوان؟!

نفيُ المستحيل له أغراضٌ كثيرة:

إنَّ صاحب الشبهة غفِل أو تغافل عن أنَّ تصدِّي المتكلِّمين لنفي وقوع الشيء المستحيل له أغراضٌ كثيرة، فليس من الضروريِّ كلَّما نفى المتكلِّم وقوع شيءٍ فإنَّه يعتقد بإمكانيَّة وقوعِه، فقد ينفي المتكلِّم وقوع الشيء المستحيل،

لغرض التعليم، وقد ينفيه لغرض التذكير، وقد ينفيه لغرض الاحتجاج، وقد ينفيه لغرض التنبيه، وقد ينفيه لغرض التوبيخ وهكذا فإنَّ أغراض نفي وقوع المستحيل كثيرةٌ لدى المتكلِّمين وأهل المحاورة.

فمثلًا: يتصدَّى معلِّم مادَّة المنطق للقول: إنَّ النقيضين لا يجتمعان ثم يأخذُ في شرح هذه القضيَّة البديهيَّة للتلاميذ، ويستدلُّ بها على إثبات أو نفي قضايا أُخرى، فهل على المعلِّم أنْ لا يقول إنَّ النقيضين لا يجتمعان حتى لا يتَّهمه صاحبُ الشبهة بأنَّه يعتقد بإمكانيَّة الإجتماع للنقيضين!!.

وكذلك لو قال أحدٌ لآخر عليك أن تذهب سريعًا إلى السوق وترجع فأجابه: إنَّ الإنسان لا يطيرُ. فهل يفهم أحدٌ من جوابه أنَّه يعتقد بإمكانيَّة الطيران للإنسان؟! أو يفهمون من كلامه أنَّه أراد القول إنَّ طلب الآمر غير مُتاح.

وهكذا لو قال الرجلُ لزوجته: لماذا أنجبتي أُنثى؟ فأجابته: إنَّ الولد لا يتخلَّق من الأم وحدها. فهل يفهمُ الزوجُ من جوابها أنَّها تعتقدُ أنَّ الولد يمكن أنْ يتخلَّق دون تزاوج، أو يفهم أنَّها أرادت الاحتجاج عليه وإفحامه بقضيَّة مسلَّمة؟!

الغرضُ من الآية الشريفة:

وعليه فقولُه تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾[1] لا يعني أنَّ

(١) يس/ ٤٠.

القرآن يعتقد بإمكانيَّة إدراك الشمس للقمر، فإنَّ غرضه من ذلك هو التذكير بأنَّ ذلك لم ينشأ جزافًا، وإنَّما نشأ عن تدبير الله تعالى وإتقانه لخلقه، وأنَّ ارادته قد اقتضت أنْ ينتظم كلٌّ من الشمس والقمر في مسارٍ ومدارٍ مستقلٍّ يمنعُ من إدارك أحدهما للآخر، فالإنسان يرى وعلى مدى ملايين السنين أنَّ الشمس لا تصطدم بالقمر ولكنَّه قد لا يلتفت أنَّ ذلك ليس جزافيًا، فأراد القرآن أنْ يُلفت إنتباهه إلى أنَّ عدم التصادم إنَّما نشأ عن نظامٍ مُتقنٍ أحكمه مُدبِّر هذا الكون.

وقد يكون غرضُ القرآن من نفي الإدراك أو التصادم بين الشمس والقمر الاحتجاج على مَن يزعم أنَّه ليس لهذا الكون مُدبِّر، فهو يحتجُّ عليه كيف يكون هذا الكون بلا مُدبِّر وأنتم تُشاهدون مثلًا الشمس والقمر منذُ ملايين السنين يتحرَّكان وفق نظامٍ دقيقٍ لا يعتريه اختلال ولا يقبل الاخترام، فهل نشأ ذلك صدفة؟!

فغرضُ القرآن من نفي إدارك الشمس للقمر هو التذكير بهذه الآية على وجود مُدبِّرٍ للكون أو كان غرضُه الاحتجاج أو هما معًا، وليس هو ما توهَّمه مثيرُ الشبهة، ولهذا جاء قوله تعالى: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ ﴾[1] في سياق آياتٍ متصدِّية لتعداد علائم ومصاديق على الإتقان للخلق وأنَّه يسير ضمن قانونٍ محكمٍ وصارم وغيرِ قابلٍ للاخترام، وقد صُدِّرت هذه العلائم بقوله: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ﴾ قال تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم

---

(١) يس/ ٤٠.

مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1].

إذن فغرضُ الآية من النفي لإدراك الشمس للقمر ليس هو الإخبار عن أمرٍ بديهي حتى يكون ذلك ضربًا من الهذَيان كما زعم صاحبُ الشبهة، بل كان الغرضُ منه هو التذكير بأنَّ هذا الانتظام الذي لم يطرأ عليه إختلال منذُ ملايين السنين كافٍ لأنْ يذعن الإنسأن ـ لو تخلَّى عن المكابرة ـ أنَّ وراء هذا الكون الذي يسيرُ وفقَ نظامٍ دقيقٍ ومحكمٍ مدبرًا حكيمًا ومقتدرًا. **هذا أولا**.

الجواب الثاني: بناءً على متبنَّيات المُلحِد:

وثانيًا: لعلَّ صاحب الشبهة غفل عن أنَّه ملحد، والمُلحد يعتقدُ بأنَّ هذا الكون بمجمل تفاصيله وقوانينِه وأنظمتِه قد وُجد إتفاقًا وبمحض الصُدفة والعشوائية، وإذا كان الأمرُ كذلك فليس هناك مستحيلٌ ولا ضروريٌّ في هذا الكون، فكلُّ شيءٍ ممكن، فكما أنَّ الكون وُجد صدفةً وكما أنَّ وجود الشمس في مدارٍ ووجود القمر في مدارٍ مستقلٍّ ومُتباعد قد تحقَّق صدفةً، وكما أنَّ امتناع التصادم بين الشمس والقمر نشأ عن نظامٍ تقرَّر بنفسه صدفةً كذلك مِن الممكن جدًّا أنْ يختلَّ هذا النظام صدفةً وأنْ يتحوَّل المداران إلى مدارٍ واحدٍ صدفةً فيؤدِّي ذلك إلى وقوع التصادم بين الشمس والقمر. فدعوى استحالة اصطدام

---

(١) يس/ ٣٧-٤٠.

الشمس بالقمر لا يستقيمُ مع دعوى وجود الكون بأنظمتِه وقوانينِه صدفة.

الجواب الثالث: ويبتني على المدلول اللغويّ للآية الشريفة:

ثالثًا: إنَّ صاحب الشبهة استنتج من تصدِّي الآية لنفي إدارك الشمس للقمر استنتج أنَّ القرآن يعتقدُ إمكانيَّة الإدراك، وهذا الاستنتاج رغم خطئه ـ كما بيَّنا ـ ولكن يمكن توهُّمه لو كانت الآية قد صِيغت بمثل: الشمس لا تُدرك القمر إلا أنَّ صياغة الآية ليست بهذا النحو من النفي، فالنفيُ في الآية قد صِيغ بقوله: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾[1] والمدلول اللغوي لجملة «لا ينبغي» هو لا يتأتّى أو لا يكون مطلقًا أو لا يتيسَّر أو لا يتأهَّل أو لا يستقيم أو لا يصلُح أو لا يصحُّ، ومؤدَّى كلِّ هذه المعاني هو النفي المُطلق والدائم للوقوع.

فمعنى لا ينبغي للشمس أنْ تُدرك القمر هو أنَّه لا يتأتَّى لها ولا يتهيأ لها ذلك، وكذلك هو معنى لا يصحُّ لها، فإنَّ نفي الصحَّة في الشؤون التكوينيَّة يُساوقُ نفي الوقوع الدائم وإلا لصحَّ الإدارك، والآية تنفيه، وهكذا هو نفي الصلوح فإنَّ مؤدَّاه أنَّ إدارك الشمس للقمر لا يتلائم ونظام حركتي الشمس والقمر، وكذلك هو مدلول لا يتأهَّل للشمس أنْ تُدرك القمر، فإنَّ نفي الأهليَّة التكوينيَّة يُساوق امتناع الوقوع، وهكذا هو مدلول لا يتيسَّر، فإنَّ مؤدَّاه أنَّ إدراك الشمس للقمر غير متاحٍ تكوينًا ولو وقع الإدراك لكان الإدراك مُتاحًا، والآية تنفيه، فهو إذن غير ميسور وغير مُتاح أبدًا، وكذلك فإنَّ معنى لا يستقيم

هو أنَّ القانون والنظام الذي عليه مسارُ كلٍّ من الشمس والقمر لا يستقيمُ معه إدراك أحدِهما للآخر، وفرضُ وقوع الإدارك معناه أنَّه يستقيم مع مساري الشمس والقمر الإدراك والتصادُم والحال أنَّ الآية تنفيه، فهو إذن لا يقعُ مطلقًا، وعليه فإنَّ مؤدَّى قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾[1] بحسب المدلول اللغويِّ والعرفي هو أنَّ ادراك الشمس للقمر لا يقع أبدًا وعدم الوقوع المؤبَّد لا يكون إلا عن قانونٍ ونظام اقتضى عدم الوقوع وهذا هو معنى ممتنع ومستحيل وقوعًا

وتُؤيِّد هذا الفهم للآية ـ رغم وضوحه ـ الآيةُ التي سبقت هذه الآية وهي قولُه تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[2] فالشمسُ تجري إلى أنْ تصلَ إلى منتهى أجلِها، فهي في جريان دائم، وليس ذلك ناشئًا جزافًا بل هو عن تقديرٍ ونظامٍ قدَّره العزيزُ العليم، فالشمسُ إذن تجري وِفْق نظامٍ وقانونٍ مُحكمٍ ومُقدَّر يُدبِّره عليمٌ مقتدر، فافتراضُ التصادُم أو الإدراك معناه أنَّ نظامها قد اختلَّ وأنَّها قد انحرفتْ عمَّا كان قد قُدِّر لها فلا يصحُّ حينئذٍ وصفُها أنَّها منتظمة في مسارها إلى منتهى الأجل المقَّدرِ لها، ولا يصحُّ نعتُ القائمِ على تدبيرها ـ وهو الله جلَّ وعلا ـ بالعزيز العليم، فحيثُ أنَّ الآية جعلتْ غايةَ ومنتهي جريانِها هو بلوغُها لمستقرِّها، وحيثُ أنَّها أفادت أنَّ

---

(١) يس/ ٤٠.

(٢) يس/ ٣٨.

جريانها إلى مُستقرِّها بتقديرٍ من العزيز العليم فذلك يعني أنَّها لن تنحرفَ عن مسارِها أبدًا. فتذييلُ الآية بقولِه: ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[1] معناه ضمانُ استمرارِها منتظمةً في المسار المقدَّرِ لها، وذلك لأنَّ تقدير الله تعالى غيرُ قابل للاخترام.

وكذلك يُمكن تأييد إرادة النفي الموبَّد للإدراك والتصادُم بذيل الآيةِ وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ﴾[2] فإنَّه بمثابة التعليل لعدم الإدراك والتصادُم، فالشمس لا تُدركُ القمر ولا تصطدِمُ بها لأنَّ كلّا منهما في فلكٍ مستقلٍّ يسبحُ في مساره، فافتراضُ وقوع الإدراك والتصادُم يعني أنَّ أحدهما أو كلاهما قد انحرف عن فلكِه ومداره والحال أنَّ الآية تقولُ أنَّ كلّا منهما منضبِطٌ في فلكِه ومدارِه كما هو الشأنُ في سائر النجومِ والكواكب، فكلٌّ منها منتظمٌ في فلكِه ومسارِه.

وخلاصةُ القول: إنَّ مفاد قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ﴾[3] هو أنَّ الشمس لن يقعَ منها أبدًا تصادُمٌ أو إدراكٌ للقمر، وذلك لأنَّ كلّا منهما مُنتظِمٌ في إطار قانونٍ مُحكمٍ ومُتقَنٍ قدَّره العزيزُ العليم. فدعوى أنَّ الآية بصدد الإشارة إلى إمكانيَّة وقوع التصادُم في غاية السقوط بل هي بصدد الإشارةِ إلى أنَّ هذا النظام المُحكَم الذي منع من إدراك الشمس للقمر

---

(١) يس/ ٣٨.

(٢) يس/ ٤٠.

وتصادمهما منذُ ملايين السنين ينبغي أنْ يكون منبِّهًا على أنَّ وراء هذا الإنتظام المحكم والمتقن مدبرًا حكيمًا ومقتدرًا.

الجواب الرابع: الجواب الحلّي:

رابعًا: إنَّه لا محذورَ من الإلتزام بأنَّ الآية النافية لإدرك الشمس للقمر كانت بصدد الإشارة إلى إمكانيَّة وقوع الإدراك والتصادُم، فالشمسُ والقمر وما هما عليه من انتظام وكذلك الكون برُمَّته من خلقِ الله تعالى، فهو تعالى مَن أوجده مِن كتمِ العدم وهو قادرٌ على تدميره في أقلَّ من لمحةِ بصر، فيُمكن الإلتزام بأنَّ الآية أرادت مِن نفي التصادُم الإشارة إلى إمكان وقوعِه ولكنَّ ذلك لا يلزم منه الإعتقاد بأنَّ الشمس والقمر يسيران في مدارٍ واحدٍ أو في مدارين متقاربين كما توهَّم صاحبُ الشبهة، فيُمكن الإلتزام بإمكانيَّة وقوع التصادُم مع الإلتزام في ذات الوقت بأَن الشمس والقمر يسيران وفقَ نظامٍ مُحكمٍ وصارمٍ وفي مدارين مستقلَّين وبينهما غايةُ البعد، ومع كلِّ ذلك فإنَّ وقوع التصادُم بينهما ممكنًا، وذلك بأنْ يُلغي الله تعالى النظام الذي قدَّره لهما، فهما إنَّما يستحيل تصادُمهما بسبب وقوعهما ضمنَ نظامٍ مُحكمٍ وصارمٍ لكن هذا النظام مخلوقٌ لله تعالى فإذا شاء نقضَه.

فغرضُ صاحب الشبهة من الإصرار على أنَّ الآية بصدد الإشارة إلى إمكانيَّة وقوع التصادُم هو إثبات أنَّ القرآن يجهلُ بأنَّ للشمس والقمر مدارين مستقلَّين ومتباعدين ولذلك قال بإمكانيَّة وقوع التصادُم ولو كان يعلم أنَّهما

يسيران في مدارين متباعدين لما قال بإمكانيَّة وقوع التصادُم، وهذا الاستنتاج نشأ عن توهُّم أنَّ كون الشمس والقمر منتظمين في مدارين متباعدين يقتضي أنْ يكون التصادُم بينهما مستحيلًا ذاتًا، وهو محض توهُّم؛ فإنَّ تباعد مداري الشمس والقمر نشأ عن أنَّ الله تعالى قد جعلهما في مدارين متباعدين فإذا شاء لهما أنْ يصطدما نقضَ هذا النظام الذي صيَّرهما فيه، فالشمسُ والقمر والنجوم مسخراتٌ بأمره، وعليه فالإلتزام بإمكانيَّة التصادُم بين الشمس والقمر لا يعني البناء والاعتقاد بأنَّهما في مدارٍ أو مدارين متقاربين فنلتزم بأنَّهما في مدارين متباعدين ومع ذلك نلتزم بإمكانيَّة وقوع التصادُم بينهما.

وخلاصة القول: إنَّه لو تمَّ التسليم بأنَّ قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ﴾[1] كان بصدد الإشارة إلى إمكانيَّة التصادُم فإنَّ ذلك لا يلزمُ منه الاعتقاد بأنَّ الشمس والقمر يسيران في مدارٍ واحد أو مدارين متقاربين بل لأنَّ إمكانية التصادم المُلتزَم بها تنشأ عن الاعتقاد بأنَّ خالق النظام قادرٌ على نقضِه وتقويضِه.

والحمد لله ربِّ العالمين

(١) يس/ ٤٠.



الشبهة الثامنة

كيف يجلي النهار الشمس وهي مصدره

الشبهة الثامنة

كيف يُجلّي النهارُ الشمس وهي مصدره؟!

المسألة:

السلام عليكم.. في سورة الشمس يقول الله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾[1] فالهاء عائدة على الشمس، والسؤال: كيف يُجلّي النهارُ الشمسَ؟ والنهارُ أساسًا أصلُه من الشمس.. والشمس هي التي تُجلّي النهار؟!

الجواب:

الضمير ليس عائداً على الشمس:

ضميرُ الغائب المؤنَّث في قوله تعالى: ﴿جَلَّىٰهَا﴾ لا يتعيَّن عودُه على الشمس بل الأرجح عودُه على ظلمة الأرض أو الدنيا، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾ هو: أُقسم بالنهار إذا جلَّى الظلمةَ عن الأرض أي إذا كشف الأرض وما عليها للأبصار وذلك بإزالته للظلمة المانعة من الرؤية.

فضميرُ الهاء في ﴿جَلَّىٰهَا﴾ عائدٌ على إسمِ غيرِ مذكور، وذلك لوضوحه من سِياق الآية وبداهة أنَّ ما يُجلِّيه النهار هي الظلمة المكتنفة بالأرض، فاستغنى

(١) سورة الشمس الآية/ ٣.

بالوضوح عن الحاجة للتصريح بمرجع الضمير.

وهذا متعارَفٌ في استعمالات العرب فيُقال مثلًا: «أرسَلَتْ المطر» فضمير المؤنَّث وهي التاء عائدُ على السماء رغم أنَّ هذا الاسم غيرُ مذكور. وكذلك يُقال: «هبَّتْ شمالًا» ويُريدون من ذلك الريح، فمرجعُ الضمير المؤنَّث غيرُ مذكور، وذلك لوضوح إرادته عند متلقِّي الخطاب.

وهكذا يُقال: «وضَعتْ أوزارها» ويقصدون الحرب، ويُقال: «أنجبَتْ لنا ولدًا ذكرًا» ويُراد من الضمير الزوجة، رغم أنَّ الحرب لم تُذكر في الفقرة الأولى، والزوجة لم تُذكر في الفقرة الثانية.

لا محذور في عود الضمير على الشمس:

ولو قبِلنا ـ جدلًا ـ بأنَّ الضمير في ﴿جَلَّىٰهَا﴾ عائدٌ على الشمس فليس من محذورٍ في ذلك، إذ انَّ المراد من النهار هو الضوء، لأنَّ تعاقب الليل والنهار ليس شيئًا آخر غير تعاقُب النور والظلمة، فهما ـ أعني الليل والنهار ـ لا يُغيِّران من واقع الدنيا شيئًا سوى أنَّ الدنيا يكتنفُها الظلامُ في ظرف الليل، ويكتنفُها الضياء في ظرف النهار.

فالمرادُ من النهار هو الضياء، والمراد من الشمس هو جُرم الشمس، ولا ريبَ في أنَّ الضياء هو ما يكشفُ للأبصار عن جُرم الشمس، فالشمسُ وإنْ كانت هي مصدرُ الضوء «النهار» ولكنَّ الضوء هو الذي يكشفُ للأبصار عن جُرم الشمس كما هو الشأن في المصباح، فهو مصدر الضوء، وضوؤه يكشفُ

للأبصار عن موضع المصباح وهيئته وحجمِه، فلو كان المصباحُ مُطفأً في الظلمةِ الدامسة فإنَّ العين لا تُبصرُه ولكنْ حين يشتعلُ المصباح يكشفُ للأبصار عن وجوده وموضعِه وصورته، فالُمصباحُ وإنْ كان مصدرًا للضوء إلا أنَّ ضوئه كان سببًا للتعرُّف على وجودِه وتشخيص موضعِه وصورتِه، ولذلك يُقال الُمصباح علَّةٌ لوجود الضوء، والضوءُ كاشفٌ عن وجود المصباح، كما يُقال: الله جلَّ وعلا علَّةٌ لوجود الكون، والعلم بوجود الكون كاشفٌ عن أنَّ الله تعالى موجود، فالأثر وإنْ كان معلولًا للمؤثِّر إلا أنَّ العلم بالمعلول وهو الأثر يكشفُ عن وجود العلَّة والمؤثِّر.

فمعنى قولِه تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾ بناءً على عَود الضمير على الشمس هو القسم بضوءِ النهار المجلِّي والكاشفِ عن جُرم الشمس، فلولا ضوءُ الشمس وهو النهار لما تعرَّفنا على موضعِ الشمس وهيئتها ومسارِها.

والحمد لله رب العالمين



الشبهة التاسعة

هل القمر منير أو معتم

الشبهة التاسعة

هل القمرُ مُنيرٌ أو مُعتِم؟!

الشبهة:

يقولُ القرآن في سورة نوح: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾[1]، والعلم أثبت بما لا يدعُ أيَّ مجالٍ للشك أنَّ القمر لا يُضيء ولكنَّه يعكس ضوء الشمس فقط، فعبارة: جعَلَ القمر فيهن (أي في السماء) نورا، هي عبارة خاطئة وفى أضعف الحالات فإنَّها تُعبِّر عن العجز عن معرفة الحقيقة، فلقد أثبت علماءُ الطبيعة والفلك أنَّ الكواكب السيَّارة غير مُلتهبة ولكنَّها تعكسُ أشعَّة الشمس الساقطة عليها بدرجاتٍ متفاوتة تتوقف على طبيعة سطوحها وأغلفتها وبُعدها عن الشمس، فعبارة القرآن أنَّ الله جعل القمر في السماء نوراً شيءٌ يعرفُه أطفالُ المدارس وأيُّ شخصٍ له عينان تنظر للقمر في الليل.. لكن لو بحثنا وراء الآية نجد خطأً علميًّا هو أنَّ القرآن يقول إنَّ القمر يُضيء ولكنَّه في الحقيقة وبحسب ما ثبت في علم الفلك أنَّه لا يُضيء بل يعكس ضوء الشمس.

---

(١) نوح/ ١٥-١٦.

الجواب:

شبهةٌ واهية:

هذه الشبهةُ بالقدر الذي هي واهية وتُعبِّر عن إفلاسٍ وعجزٍ عن تسجيل خطأ علميٍّ على القرآن الكريم فإنَّها تكشفُ عن حقدٍ دفين للإسلام انطوى عليه قلبُ صاحبِ هذه الشبهة فأخرجه عن صوابه فراحَ يتخبَّط ويتعسَّف ويتشبَّث بما يُوهن من قدرِه لدى العقلاء، ذلك لأنَّ العقلاء يُدركون أنَّ الإثارة لمثل هذه الشبهات الواهية إنَّما تصدرُ عن الغوغاء من الناس، ولا تصدرُ من الذين يحترمون أنفسهم، ويحترمون عقول الآخرين، ويحرصون على أنْ لا يكونوا في موقع السُخرية والازدراء، فالعاقلُ قد تنقدحُ في ذهنِه بعضُ الإشكالات لكنَّه يحرصُ على أنْ لا يَعرِضَ إشكاله على خصمِه قبل أنْ يتثبَّت من أنَّ إشكالَه لو اتَّفق أنْ كان خاطئًا فإنَّه لا يُنقِص من قدرِه بل قد يكشفُ عن ذكائه وفطنته وقدرتِه على المناورة بما يسترعي اهتمام الخصم والتشويش على حجَّتِه.

وكيف كان فالجواب عن الشبهة المذكورة:

أولًا: لا دلالة على المُدَّعى:

ليس في الآية ما يدلُّ أو حتى يُشعر بأنَّ نور القمر ذاتيٌّ وليس مكتسبًا فأقصى ما أفادته الآية أنَّ القمر منير أو أنَّ له نوراً، وأمَّا أنَّ إنارته نشأت عن اقتضاء ذاتِه للإنارة كما هي الشمس، أو أَّن إنارته مُكتَسبة ومُنعكِسة، فهذا ما لم تتصدَّ الآيةُ لنفيه أو إثباته، فدعوى أنَّ الآية تدلُّ على أنَّ القرآن يعتقدُ بأنَّ نور القمر ذاتيٌّ

هذه الدعوى جزافيَّة وعاريةٌ عن أدنى درجات الإنصاف والموضوعيَّة، ولأنَّ صاحب الشبهة شعر بحيفِه أو بعدم قابليَّة دعواه للقبول لذلك قال إنَّ الآية إنْ لم تكن خاطئة علميّاً فهي في أضعف الأحوال تُعبِّر عن العجز عن معرفة حقيقة أنَّ نور القمر مُكتَسب وليس ذاتيّاً، ولا أدري من أين اكتشف أنَّ مُنزِّل القرآن لا يعلمُ بأنَّ نور القمر مُكتسب وليس ذاتيًّا!! فالآيةُ قد تصدَّت لإفادة أنَّ القمر منيرٌ فأين الخطأُ في ذلك؟! أليس القمرُ منيرًا؟!

يظهرُ أنَّ صاحب الشبهة مبتهجٌ بأنَّه علم أنَّ نور القمر مُكتَسب ومُنعكسٌ عن الشمس، ولذلك رأى أنَّ على القرآن أنْ يذكر هذه المعلومة المُبتذلة وإلا فهو يجهل بها؟! وكأنَّ القرآن كتابٌ مدرسيٌّ يُعلِّم التلاميذ أبجديَّات علم الفلك!!

ثانيًا: الإستعمال عربيّ وعرفي!

إنَّ لغة القرآن عربيَّة وليس في شيءٍ من معاجم اللغة العربيَّة أنَّه يشترط في وصف شيءٍ بالنور أو المنير أنْ يكون نورُه نابعاً من ذاته وليس مُكتسباً ومنعكساً ومستمدّاً من شيء آخر، فالنور في كلام العرب هو ما له خاصيَّة الإظهار والكشف وذلك في مقابل الظلمة، فكلُّ جسم تكون له هذه الخاصيَّة يَصحُّ وصفُه عرفًا ولغةً بالمُنير، ويصحُّ وصفُ أثره بالنور بقطع النظر عن منشأ واجديتِه لهذه الخاصيَّة، فسواءً نشأت إنارته عن ذاتِه أو كانت مُكتسبة ومُنعكسة عن جسم مُنيرٍ آخر، ولذلك توصف المرآة بالمُنيرة، وتوصف الأشعة المنبعثة عنها بالأنوار رغم أنَّ هذه الأشعة مُنعكسة وليست نابعة عن ذات

المرآة، وهكذا هي زجاجة المصباح فإنَّها تشعُّ بالنور وتُوصف بالمُنيرة رغم أنَّ هذه الزجاجة ليست هي مصدر النور بل إنَّ النور الذي تبعثُه في أرجائها مستمدٌّ من غيرها كما هو واضح.

ثالثًا: أين الخطأ؟!

إنَّ صاحب الشبهة يعترف ـ ولا يسعُه أنْ لا يعترف ـ بأنَّ القمر منيرٌ وبأنَّ له نور، غايته أنَّه ذكر أنَّ هذه المعلومة يعرفُها أطفال المدارس وكلُّ ذي عينين وأنَّ الذي لا يعرفُه إلا الكبار هو أنَّ نورَ القمر مستمدٌّ من الشمس ومُنعكس عن أشعَّتِها، فعدمُ تصريح القرآن بهذه المعلومة يكشفُ ـ على حدِّ زعمه ـ عن جهلِه بها فذلك هو مؤدَّى إشكال صاحبِ الشبهة!! وفيما ذكره إقرارٌ بالعجز عن الوقوف على خطأٍ علميٍّ في الآية وهو الغرض الذي كان بصدد إثباته كما هو واضح من سياق إشكالِه لذلك فهو لا يستحقُّ الرعاية والاهتمام ولولا الخشية من علوق شبهته في أذهان البسطاء لما توقَّفنا عندها.

مَنْ الذي يَهذي؟

فالتحدِّي هو أنْ يُثبتَ صاحبُ الشبهة بأنَّ وصفَ القرآن القمرَ بالمنير وبأنَّ له نوراً خطأٌ علميٌّ، وأمَّا دعوى أنَّ القرآن لم يُبيِّن في الآية من أين استمدَّ القمر نورَه فهو إذن يجهل بذلك، فذلك من الهذيان والرجم بالغيب، فنظيرُ هذا الإشكال هو أنْ يُخبر أحدُهم عن رجوع زيدٍ من سفره وهو فعلاً قد رجع من سفره، فينبري أحدُهم فيتَّهم صاحبَ الخبر بأنَّه يجهل كيف عادَ زيد من

سفرِه وهل كان ذلك بواسطة الطائرة أو الباخرة، فحيثُ إنَّه لم يتصدَّ لبيان الوسيلة التي عاد بها زيدٌ من سفره فهو إذن يجهلُ بما هي الوسيلة التي عاد بها من سفره!!هل يصدرُ مثل هذا من عاقلٍ يحترم نفسه؟! ألا يرمي العقلاء مثل هذا بالهذيان والتعسُّف، فهو حين لم يجد طريقاً لإثبات أنَّ صاحب الخبر قد كذب فيما أخبر به من عودة زيدٍ من سفره راح يبحثُ متخبِّطًا عن أيِّ شيءٍ يتوَّهم أنَّه يُسهمُ في التوهين من صاحبِ الخبر.

رابعًا: الآية في سياق التذكير لا التلقين:

إنَّ صاحب الشبهة ذكر أنَّ وصفَ القرآنِ القمرَ بالمُنير وبأنَّ له نوراً أمْر يعرفُه أطفال المدارس وكأنَّ على المتكلِّم أنْ لا يخاطِب أحدًا إلا بما لا يعلم وإلا فلا معنى لكلامه!! وقد غفِل أنَّ الآية لم تكن بصدد تلقين المخاطَب بما لا يعلم حتى يُقال إنَّ إخباره بما يعلم يكون بلا معنى، إنَّ الآية كانت بصدد التذكير بعظمة الله وفضلِه على عباده، ومثلُ هذا الغرض يستدعي التوسل بمعلوماتٍ واضحة لدى المُخاطَب.

فحين يقول الأب لولده: ألست أباك؟ ألم أُربِّك صغيرًا وأعتنِ بتعليمك وتنشئتك؟ إنَّ مخاطبة الأب ولدَه بذلك لم يكن لغرض تلقينه معلوماتٍ يجهلُها حتى يُقال إنَّ مخاطبة الأب لولده بهذه المعلومات لا معنى له فإنَّ الولد يعلمُ بها جيِّداً، فلو كان الأب بصدد التلقين لكان ذلك صحيحاً لكنَّه لم يكن بهذا الصدد وإنَّما كان بصدد التذكير أو التوبيخ والحثِّ على ردِّ الجميل بمثلِه، لذلك يكون التنويه بهذه المعلومات الواضحة مناسباً للغرض وله مغزىً بيِّن يعتمدُه العقلاء

حين يكونون بصدد التحصيل لهذه الغاية.

فقولُه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾[1] وإنْ كان مشتملاً على معلوماتٍ واضحةٍ لدى المخاطَب لكنَّ الغاية من عرض هذه المعلومات الواضحة هي التذكير بعظمةِ الله وفضلِه وهو ما يستدعي التأمُّل لدى المُخاطَب بعد الغفلة والعودة بعد الإعراض. وتلك هي الغاية من بعث الرسل وإنزال الكتب، فالكتب المُنزَلة لا تستهدفُ إيقاف الناس على علوم الطبيعة والفلك وإنَّما توظِّف ما كان واضحًا منها ومسلَّماً لهداية الناس.

الله جعل القمر منيرا:

ثم إنَّ هنا أمرًا قد غفِل عنه صاحبُ الشبهة أو تعمَّد إغفاله وهو أنَّ الآية لم تكن بصدد الإخبار عن أنَّ القمر مُنيرٌ أو أنَّ له نوراً، وإنَّما هي بصدد الإخبار عن أنَّ الله تعالى هو مَن جعل القمر منيرًا، فهو يُخاطب المؤمنين بذلك، ولهذا بدأت الآية باستفهامٍ غرضُه التقرير للمُخاطَب كما يذكر علماء البلاغة فقال: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ﴾[2] فالغرضُ من سَوق الآية هو تقرير وتذكير المُخاطَب بما هو مؤمنٌ به أو بما ينبغي أنْ يؤمِنَ به من عظمة الله وجليل قدرتِه وفضلِه ومنِّه على عباده، فإذا تذكَّر وأذعن بذلك هُديَ إلى سَواءِ الصراط.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) نوح/ ١٥-١٦.

(٢) نوح/ ١٥.



الشبهة العاشرة

هل ينير القمر كل السماوات

الشبهة العاشرة

هل يُنيرُ القمرُ كلَّ السماوات؟!

الشبهة:

﴿ أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾[1].

هل يُنير القمر حقًّا السماوات السبع الطباق؟! وهل يُضيء القمر المجرَّة والكون المُعتم بنوره؟! أليس ذلك منافيًا لما هو الثابت من علم الفلك؟!

الجواب:

نوراً (فيهنَّ) وليس (لهنَّ):

ليس المرادُ من قولِه تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ أنَّ القمر يُنيرُ السماوات السبع مجتمعةً كما توهَّم صاحبُ الشبهة وإلا لكان التعبير المُناسب هو أنْ يُقال: وجعل القمر لهنَّ نورًا أي مُنوِّرًا للسماوات. لكنَّه لم يقل ذلك وإنَّما قال: ﴿فِيهِنَّ﴾ والمرادُ من كون القمر في السماوات هو أنَّه في حيِّزهن، ويكفي لصدق أنَّه في حيِّز السماوات السبع أنَّه في حيِّز واحدٍ منها، وذلك لأنَّ السماوات متطابقة كما

---

(١) نوح/ ١٥-١٦.

صرَّحت بذلك الآية: ﴿سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا﴾.

فحين يكونُ لك كتابٌ في صندوق، ويكونُ الصندوق في حُجرةٍ وتكونُ الحجرةُ في دار فإنَّ لك أنْ تقول: جعلتُ كتابي في الدار رغم أنَّه في صندوق، هذا الصندوق كائنٌ في حجرةٍ من حُجرات الدار بل لك أنْ تقول تركتُ كتابي في بلدي لو كنتَ مسافرًا مثلًا.

وهذا الاستعمال متعارفٌ في استعمال العرب لو كان لصاحب الشبهة أُنسٌ بكلام العرب، فيقول الهارب مثلًا: تواريتُ في بيوتات قريش رغم أنَّه توارى في واحدٍ من بيوتاتها، ويُقال: في بلدنا بئرٌ غزيرةُ الماء رغم أنَّ البئر في ناحية من بلده أو في بيتٍ من بيوتات بلده، فكونُ الشيء ظرفًا لشيءٍ آخر يتحقَّق لمجرَّد أنْ يكون الظرف محيطًا بالمظروف بنحوٍ من أنحاء الإحاطة، فيصحُّ أنْ يُقال: القمرُ في سماء الدنيا رغم أنَّه في ناحيةٍ منها، ويصحُّ أنْ يُقال: القمر في مجرَّة درب التبَّانة، وكذلك يصحُّ القول: القمر في السماوات، والقمر في الكون تمامًا كما يصحُّ أنْ يقال: الكعبةُ الشريفة في مكَّة، والكعبةُ في الحجاز، والكعبةُ في الجزيرة العربيَّة، والكعبةُ في بلاد العرب، والكعبةُ في قارَّة آسيا.

ومحصَّل القول: إنَّ المدلول اللغويَّ والعرفيَّ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا﴾ هو أنَّ الله تعالى جعل القمر منيرًا في حيِّز السماوات، وهذا لا يعني أنَّه منيرٌ لكلِّ السماوات وإلا لقال لهنَّ ولم يقل فيهن، فالآيةُ تتحدَّث عن موقع القمر وأنَّه في حيِّز السماوات وتتحدَّث عن أنَّه منير، وأمَّا ما هي السعة التي

يصلُ إليها نورُ القمر فالآيةُ غيرُ مُتصدِّيةٍ لذلك تمامًا كما مدلول مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ﴾ [١] فالفلكُ وهي السفينة لا تقطعُ البحر كلَّه ولا أكثره ولا شطره بل لا معشاره ورغم ذلك صحَّ القول إنَّها تجري في البحر.

جواب آخر (فيهنَّ بمعنى معهنَّ):

هذا هو الجواب الأول وثمة وجهٌ آخر لمفاد الآية ذكره عددٌ من المفسِّرين يصلحُ جوابًا على الشبهة المذكورة وهو أنَّ معنى قولِه تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ هو أنَّه تعالى جعل القمر معهنَّ أي مع السماوات، فيكون مفاد الآية هو: ألم ترَ أنَّ الله تعالى خلق سبعَ سماواتٍ صفتها أنَّها متطابقة، وخلق معهنَّ القمر وصفته أنَّه منير وخلق معهنَّ الشمس وصفتُها أنَّها سراج.

واستعمالُ كلمة «في» وإرادة المعيَّة متعارفٌ في كلام العرب قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢] أي إذا كنتَ معهم فأقمتَ لهم الصلاة، وكذلك هو معنى كلمة «فيكم» الواردة في قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ﴾[٣] أي يصحُّ أن يكون المراد لو خرجوا معكم، وهكذا فإنَّ المراد من كلمة «في» الواردة في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[٤] وقوله

---

(١) البقرة/ ١٦٤.

(٢) النساء/ ١٠٢.

(٣) التوبة/ ٤٧.

(٤) يونس/ ١٦.

تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ فِيكُم مَّا قَٰتَلُوٓا۟ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾[3] المراد من كلمة «في» هو المعيَّة، فمعنى لبثتُ فيكم هو لبثتُ معكم، ومعنى لو كانوا فيكم هو لو كانوا معكم، وكذلك هو معنى وأنت فيهم، ومعنى ما دمتُ فيهم.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) الأحزاب/ ٢٠.

(٢) الأنفال/ ٣٣.

(٣) المائدة/ ١١٧.



الشبهة الحادية عشر

هل يقول القرآن بسكون الأرض

الشبهة الحادية عشر

هل يقولُ القرآنُ بسكونِ الأرض؟

الشبهة:

١ـ ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

٢ـ ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[2].

٣ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

٤ـ ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾[4].

٥ـ ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ

---

(١) النحل/ ١٥.

(٢) لقمان/ ٩-١٠.

(٣) الرعد/ ٣.

(٤) الحجر/ ١٩.

﴿بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ونحن نسألُ إذا كان واضحاً أنَّ الأرض تدورُ حول نفسِها مرَّة كلَّ أربعِ وعشرين ساعة وينشأُ عن تلك الحركة الليل والنهار، وتدور حول الشمس مرَّة كلَّ سنة وينشأ عن ذلك الدوران الفصول الأربعة، فكيف تكون الأرض ممدودةً مبسوطة ثابتةً لا تتحرَّك وأنَّ الجبال تمنعُها عن أن تميد؟!

الجواب:

مناشيء الشبهة:

ليس في شيءٍ من هذه الآيات أو غيرها ما يدلُّ على أنَّ الأرض ثابتة، وما زعمه صاحبُ الشبهة من دلالة هذه الآيات على ثبات الأرض نشأ عن ثلاثة أمور اشتملت كلُّ آية على واحدٍ منها:

الأمر الأول: وصف الأرض بالقَرار.

الأمر الثاني: أنَّ الله جعل فيها رواسيَ كي لا تميد.

الأمر الثالث: أنَّ الله تعالى مدَّ الأرضَ وبسطَها.

أمَّا الأمر الأول: القرار:

وهو وصف الأرض بالقَرار فمعناه أنَّ الله تعالى جعل الأرض قارَّة أي مُستقرَّة، فالقَرار مصدر أُريد منه اسم الفاعل وهو يعني ما يُقابل الإضطراب

---

(١) النمل/ ٦١.

والميلان والتموُّج، فليس المرادُ من القَرار هو ما يُقابل الحركة، فإنَّ المقابل للحركة هو السكون، وأمَّا القرار فالذي يُقابله هو الاضطراب، ولذلك يُقال: استقرَّ زيدٌ في مشيه أي لم يعُد مشيُه مضطربًا ومتأرجحاً، وكذلك يُقال: مشيةُ زيد مستقرَّة أي ليست مضطربة ومتمايلة، ولو كان الإستقرار بمعنى السكون لامتنعَ وصفُ المشي بالاستقرار لأنَّ المشي ملازمٌ للحركة.

فالقَرارُ في الآية يعني الثبات ولكنَّه ليس الثبات المُقابل للحركة بل هو الثبات المُقابل للاضطراب، ولذلك تُوصف الحركة بالثبات فيقالُ حركةُ زيدٍ ثابتة، وحركة عقارب الساعة ثابتة، وحركة القطار على السكةِ ثابتة، ولو كانت الحركة مضادَّة للثبات لما صحَّ وصفُ الحركة بالثابتة، فنحن نلتزمُ أنَّ معنى جعل الأرض قرارًا هو جعلُها ثابتة لكنَّ ذلك لا يعني أنَّها ساكنة وغير متحرِّكة، فليس كلُّ ثابتٍ ساكن.

وعليه فالأرضُ قرارٌ وقارَّة ومُستقرَّة كما أفاد القرآن ولكنَّ ذلك لا ينفي أنَّها تتحرَّك وتدور، فحيثُ إنَّ دورانَها وحركتها منتظمة وتسيرُ وفق نسقٍ منضبط ولا يترتَّب على دورانِها اضطرابُها وتمايلُها ولا اضطراب مَن هو فوق ظهرها فهي إذن ثابتة وإنْ لم تكن ساكنة. ولهذا لا تُوصفُ السيَّارة التي تسيرُ بأقصى سرعتها في طريقٍ معبَّد لا تُوصف بالإضطراب والتأرجُح بل تُوصف بالثبات والإستقرار رغم أنَّها تسيرُ بأقصى سرعتها، نعم لو اضطربتْ هذه السيارة في سيرها وأخذت في التمايل يمينًا وشمالًا وصارت تصعدُ مرتفعًا وتهبطُ منخفضًا

أو تتعثَّر في سيرها ببعض المطبَّات فإنَّها حينئذٍ لن تُوصف بالثبات والإستقرار لا لأنَّها تسير وتتحرَّك بل لأنَّها تتأرجح وتتمايل، وكذلك هي الأرض، فهي إنَّما وُصفتْ بالثبات والاستقرار بلحاظ عدم اضطرابِها وتموُّجِها وليس بلحاظ عدم تحرُّكها ودورانها.

ولعلَّ ممَّا يُؤيد ذلك أنَّ القرآن حين تحدَّث عمَّا يؤول إليه حالُ الأرض قبل قيام الساعة وصف حالها في العديد من الآيات بما يُقابل الإستقرار بمعنى الإطمئنان فقال تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْأَرْضُ﴾[2]، وقال في سورة الزلزلة: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ﴾[4]، فالأرضُ قبل قيام الساعة ترتجُّ وترجفُ وتمورُ ويعتريها الزلزال من كلِّ ناحية، وهذا يُعبِّر عن أنَّ المراد من وصفها بالإستقرار يوم كانت مُهيأَة للحياة قبل قيام الساعة هو الإستقرار المُقابل للارتجاج والزلزلة.

معنىً آخر للقرار:

كلُّ ذلك لو كان المرادُ من قوله تعالى: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا﴾[5] هو أنَّه

---

(١) الواقعة/ ٤.

(٢) المزمل/ ١٤.

(٣) الزلزلة/ ١.

(٤) الملك/ ١٦.

(٥) النمل/ ٦١.

جعلها قارَّة، فيكون المرادُ من المصدر هو اسم الفاعل، أمَّا لو كان المرادُ من جعل الأرض قرارًا هو جعلها محلًا وموضعًا للإستقرار والإقامة فإنَّها حينئذٍ سوف تكون أجنبيَّةً تمامًا عن محلِّ البحث، وذلك لأنَّ مفادها بناءً على هذا المعنى هو أنَّ الله تعالى هيَّأ الأرض بما أودع وأعدَّ وقدَّر فيها من وسائل المعاش من أقوات وأجواء ومدافئ ومِهادٍ ومفارش وعناصر هيأها لتكون مكانًا مُلائمًا وصالحًا لأنْ يحيى عليها الإنسان بعيدًا عن المخاطر والمُعوقات آمنًا ناعمًا منتجعًا وهادئًا مُطمئنًا، فيكون مفاد هذه الآية قريبًا من مفاد قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[1].

ولعلَّ ممَّا يُؤيِّد هذا المعنى هو ما كانت الآية بصدد البيان له، فهي قد كانت بصدد التذكير بما تفضَّل الله تعالى به على الإنسان، وذلك بتعداد ما جعله في الأرض من أسباب ومُقومات الحياة الهانئة عليها، قال تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، فسياقُ الآية وطبيعةُ النِعَم التي نوَّهت

---

(١) البقرة/ ٣٦.

(٢) النمل/ ٦٠-٦١.

عليها يُؤيِّد أنَّ المراد من وصف الأرض بالقَرار هو جعلها مكانًا للإستقرار والإقامة، فتكون الآية بذلك أجنبيَّةً تمامًا عن موضوع البحث وهو أنَّ الأرض ساكنة أو متحركة، فهي لم تكن بصدد البيان لذلك وإنَّما هي بصدد التذكير بأنَّ الله تعالى جعل الأرض ملائمةً وصالحةً للسُكنى والإستقرار وذلك بما أعدَّ فيها من أسباب الحياة.

وخلاصةُ القول: إنَّ الآية على كلا الإحتمالين لا تصلحُ للدلالة على إثبات ما زعمَه صاحبُ الشبهة من أنَّ القرآن يرى الأرض ساكنةً لا تدور. ولو تنزَّلنا جدلًا بأنَّ هذا المعنى محتمل للآية المباركة ـ وهو ليس كذلك ـ فهو محض إحتمال ولا يصحُّ نسبة رأيٍ لأحدٍ لمجرَّد أنَّ كلامه يحتملُ إرادة هذا الرأي.

الأمر الثاني: جعل الرواسي كي لا تميد:

وهو أنَّ الله تعالى جعل في الأرض رواسي كي لا تميد كما في الآية من سورة لقمان: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[1]، فهي أيضًا غيرُ صالحة للدلالة على أنَّ القرآن أراد من ذلك نفي الحركة والدوران عن الأرض، فالآيةُ قد صرَّحت بالغاية من وضع الجبال الراسيات في الأرض فأفادت أنَّ الغاية من ذلك هو حمايةُ الأرض حتى لا تميد بالناس، والمدلول اللغويُّ لكلمة تميد هو الاهتزاز والاضطراب والتموُّج.

ويؤيد ذلك ما ورد عن أميرِ المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب‏عليه السلام ـ كما في نهج

---

(١) النحل/ ١٥.

البلاغة ـ قال: **«وأُحَذِّرُكُمُ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا دَارُ شُخُوصٍ، ومَحَلَّةُ تَنْغِيصٍ سَاكِنُهَا ظَاعِنٌ وقَاطِنُهَا بَائِنٌ، تَمِيدُ بِأَهْلِهَا مَيَدَانَ السَّفِينَةِ، ـ تَقْصِفُهَا الْعَوَاصِفُ فِي لُجَجِ الْبِحَارِ»**[١].

يقول ابن منظور في لسان العرب: «مادَ السَّرابُ: اضطَرَبَ: ومادَ مَيْدًا: تمايل، ومادَ يَمِيدُ إِذا تَثَنَّى وتَبَخْتَرَ، ومادت الأَغْصانُ: تمايلت... وفي حديث أُمّ حَرامٍ: المائدُ في البحر له أَجْرُ شهيد؛ هو الذي يُدارُ برأْسه من ريح البحر واضطراب السفينة بالأَمواج»[٢].

ويقول الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب العين: «المَيد وهو الذهاب والمجيء والاضطراب، ومادت المرأةُ ماست وتبخترت كما يميدُ الغصنُ والرمح الميَّاد»[٣].

فالمدلول اللغويُّ لكلمة تميد هو الإضطراب والتموُّج، وعليه فمفادُ الآية هو أنَّ الله تعالى وضع الرواسي لحفظ الأرض من الاضطراب والاهتزاز المانع من الإستقرار عليها، فالآيةُ تنفي الإضطراب عن الأرض ولا تنفي الدوران.

وهذا الذي أفاده القرآن الكريم من أنَّ الجبال تحمي الأرض من الإضطراب قد أكَّده العلمُ الحديث وأفاد أنَّ أُصول الجبال وجذوره العميقة في الأرض والتي قد تبلغ عشرة أضعاف ارتفاعها عن السطح وقد تصل جذورها

---

(١) شرح نهج البلاغة - ابن ميثم البحراني - ج٣ / ص٤٣٧.

(٢) لسان العرب - ابن منظور - مادة: مَيَدَ: ج٣ / ص٤١١-٤١٢.

(٣) معجم العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي: ج٨ / ص٨٩.

إلى ما يقرب من خمسة عشر ضعفاً في أعماق الأرض، هذه الأصول الجبليَّة أشبه بالدروع الواقية لسطح الأرض من الحرارة الشديدة الكامنة في أعماق الأرض، ولولا هذه الجبال لبلغت الزلازل من الكثرة والقوَّة التدميرية حدَّاً يمتنع معها الحياة على الأرض، وأفادوا أنَّ ثمة صخور ملتهبة وليِّنة كامنة في أسفل القشرة الأرضيَّة، فالجبال ترسو على طبقة الستار الأرضي مائعة وملتهبة، فلولا جذور الجبال لطفت الصخور المُلتهبة والمنصهرة على سطح القشرة الأرضية وهو ما يُنتج انعدام التوازن بسبب عدم التماثل في توزيع المادَّة الأرضيَّة ولأحدث ذلك ضغطاً في مادَّة الأرض ينشأ عنه فراغات وأغوار وجيوب في طبقات الأرض وهو ما يتسبَّب في انعدام التوازن أو عدم انتظامه ممَّا يجعل الحياة على الأرض متعذِّرة، هذا مضافاً إلى أنَّ السلاسل الجبليَّة الشاهقة المُحيطة بسطح الأرض والمُنتشرة في مختلف جوانبها تُسهم في مقاومة جاذبيَّة القمر والشمس، ولولاها لحدث جزرٌ ومدٌّ في القشرة الأرضية، أعظم بمراتب من المدِّ والجزر الذي يعتري البحار وهو ما يُصيِّر الحياة على الأرض مستحيلة، وللباحث الوقوف على هذه الحقائق العلميَّة وغيرها بيسر في الكتب المتخصِّصة في هذا الشأن.

الأمر الثالث: مدُّ الأرض وبسطُها:

وهو ما أفاده القرآن من الله تعالى مدَّ الأرض وبسطها كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى

ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡزُونٖ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ بِسَاطٗا لِّتَسۡلُكُواْ مِنۡهَا سُبُلٗا فِجَاجٗا﴾[٣]، فهو أيضًا لا يدلُّ على أنَّ القرآن أراد من ذلك سكون الأرض وعدم دورانها، فالمراد من مدِّ الأرض هو بسطُها طولًا وعرضاً لتكون بذلك ملائمة للحياة والإستقرار عليها فيتقلَّب عليها، الإنسان بيسرٍ وسهولة، ويتَّخذ منها طرقاً ومعابر ويُشيِّد عليها مساكنه، ويقتطع منها حدائق ومزارع ومراعي لمواشيه، ولو لم تكن الأرض مبسوطة وممتدَّة وكانت كلُّها جبالاً ومضرَّسات لشقَّ على الإنسان الاستقرار عليها والتنقُّل والتقلُّب فيها، ولكان الانتفاع من مواردها معسورًا.

بسطُها لا ينافي كرويَّتها:

ثم إنَّ بسْطَ الأرض وامتدادَها طولاً وعرضًا لا ينافي كرويَّتها وذلك لسعة قطرها، فصاحبُ الشبهة توهَّم أو أراد الإيهام أنَّ لازم مدِّ الأرض وبسطِها هو عدم كرويَّتها فلا تكون قابلةً للدوران حول نفسِها وحول الشمس، والأمر ليس كذلك فبسطُ الأرض لا يلزمُ منه البناء على أنَّها غير كرويَّة، فإنَّ هذا التلازم بين البسط وعدم الكرويَّة يمكن توهُّمه لو كانت مساحة الأرض ضيِّقة،

---

(١) الرعد/ ٣.

(٢) الحجر/ ١٩.

(٣) نوح/ ١٩-٢٠.

لكن الواضح أنَّ مساحة الأرض مترامية، فإفتراضُها كرويَّة الشكل لا ينافي البسط لسطحِها كما هو أوضح من أنْ يخفى، فلا معنى لتوهُّم أنَّ القرآن يعتقد بعدم كرويَّة الأرض ودورانها لمجرَّد أنَّه تحدَّث عن مدِّ الأرض وبسط سطحها والذي هو مشهودٌ بالوجدان.

الأرض بمعنى اليابسة:

وهنا أمرٌ ينبغي التنبُّه له وهو أنَّ القرآن الكريم يستعمل كثيراً كلمة الأرض ويعني بها اليابسة في مقابل البحار، ويستعملها كذلك في مقابل السماء ويعني بها كوكب الأرض، فحين يتحدَّث القرآن عن مدِّ الأرض وتسطيحها وبسطها وجعلها فراشاً ومِهاداً وأنَّه طحاها وأرسى فيها الجبال وشقَّ فيها الأنهار وأنبت فيها الزروع حين يتحدَّث عن ذلك فهو يقصد من الأرض اليابسة، فهي التي فُرشت ومهدت ومُدَّت وسُطحت لينعَم الإنسانُ فيها بحياة هانئة ومستقرَّة، ولذلك لا يكون الحديثُ عن مدِّ الأرض وبسطها وتسطيحها منافياً لكونِها كرويَّة الشكل، وذلك لأنَّ الأرض التي هي على شكل الكرة المدوَّرة إنَّما هي كوكب الأرض برمَّته، وأمَّا الذي وصفه القرآن بالفِراش والمهاد والبساط وأخبر عن استوائه ومدِّه وتسطيحه وشقِّ الأنهار فيه وإنبات الزروع والحدائق عليه فهو خصوص اليابسة من الأرض المُقابل للبحار المحيطة بأطراف اليابسة.

والذي يُؤيِّد ذلك هو ملاحظة سياق الآيات التي اشتملت على وصف الأرض بالمدِّ والبسط والتسطيح قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا

رَوَاسِيَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴾[2]، فالأرضُ التي تتحدَّث هذه الآيات عن مدِّها هي تلك التي جعلت فيها الجبال الرواسي وشقَّت فيها الأنهار ونبتت عليها الزرع وأينعت عليها الثمار، وكلُّ هذه الشؤون إنَّما هي مختصَّة باليابسة من الأرض.

وكذلك فإنَّ الواضح من الآية التي وصفت الأرض بالبساط أنَّها تعني من الأرض خصوص اليابسة منها قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا * لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾[3] فالغايةُ من بسط الأرض بحسب الآية المباركة هو سهولةُ التنقُّل والتقلُّب عليها، فالفجاجُ هي الطرقُ الواسعة والسالكة أي التي يسهلُ سلوكها والعبور منها، وهذا إنَّما يختصُّ باليابسة من الأرض.

وهكذا فإنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[4] جاء في سياق الأمر بالنظر والتأمُّل في كيفيَّة تدبير الله عزَّ وجل لخلقه، فهي تأمرُ بالتفكر فيما هو مشهود للإنسان من خلق الله جلَّ وعلا قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ

---

(١) الرعد/ ٣.

(٢) الحجر/ ١٩.

(٣) نوح/ ١٩-٢٠.

﴿كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[1]، فالأرض المشهودة للإنسان هو المقدار الذي يعيش عليه الإنسان، فهذه هي التي قال الله تعالى إنَّها سُطحت.

فالمراد إذن من المدِّ والبسط والتسطيح هو ذاته المراد من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا﴾[3] فالمقصود من كلِّ هذه الأوصاف ذات المضمون المتقارب هو خصوص اليابسة من الأرض. ولهذا لا تكون هذه الآيات صالحةً للدلالة على نفي القرآن لكرويَّة الأرض ودورانها كما زعِم صاحب الشبهة.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) الغاشية/ ١٧-٢٠.

(٢) البقرة/ ٢٢.

(٣) النبأ/ ٦.



الشُّبهةُ الثَّانيةَ عشرَ

هل النُّجومُ حقًّا رُجومٌ للشَّياطين

الشبهة الثانية عشر
هل النجومُ حقًّا رُجومٌ للشّيَاطِينِ؟!

الشبهة:

جاء في سورة المُلك ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾[1].

إنَّ القرآن يُخبر في هذه الآية عن أنَّ النجوم الهائلة في حجمِها والتي يكبرُ حجم بعضِها عن الأرض آلاف المرَّات أنَّ الله خلقها ليرجُم بها الشياطين ولا شيء غير ذلك.

أليست المصابيح هي النجوم؟ إذن كيف يجعلُها الله رجومًا يُرجِم بها الشياطين؟! ألا ترى بأنَّها لا تزالُ موجودة ولم يتغيَّر منها شيء؟! ثم هل يُصدِّق عاقلٌ بأنَّ النجوم مع أنَّها أكبر من الأرض بكثير هل يصدِّقُ عاقلٌ أنَّها رجومٌ للشياطين؟

الجواب:

فهمٌ خاطئ:

إنَّ صاحب الشبهة بنى إشكاله على فهمٍ خاطئ للآية الشريفة، فهو قد

---

(١) الملك/ ٥.

توهَّم أو تعمدَّ الإيهام بأنَّ مفاد الآية هو أنَّ الله تعالى يرجمُ الشياطين بذات النجوم والكواكب، ولهذا أورد على الآية بأنَّ رجم الشياطين بالنجوم والكواكب أمرٌ غير قابل للتصديق، فالنجم قد يكبر كوكب الأرض بآلاف المرات بل ليست الأرض شيئًا يُذكر بالقياس إلى حجم بعض النجوم، وعليه فلو قُذفت الشياطين التي تقطنُ الأرض أو هي في إطار مجالها الجوي لو قُذفت بنجمٍ واحدٍ فأصاب الأرض أو دخل في مدارها لتلاشت في أقلَّ من لمحةِ بصر، كيف والقرآن يتحدَّثُ عن رجم الشياطين بالنجوم والكواكب أو بالكثير منها، ثم إنَّنا لا نجدُ النجوم والكواكب تُزايلُ مداراتها في السماء، فهي الآن كما كانت منذُ ملايين السنين لم يطرأ عليها نقصٌ أو تغييرٌ يذكر.

وتلاحظون أنَّ الإشكال قد ابتنى على أنَّ المراد من الآية هو أنَّ الله تعالى يرجمُ الشياطين بذات النجوم والكواكب أنفسها، والحال أنَّه ليس في الآية ما يقتضي هذا الفهم الخاطئ لمفادها.

المراد بناءً على الرجم(المادّي):

وبيان ذلك:

إنَّ المراد من الآية المباركة لو قبلنا جدلًا أنَّ رجم الشياطين شأنٌ مادِّي وليس شأنًا غيبيًّا لا مسرح فيه للحواس ولا يخضع للمقاييس الحسِّيَّة، فإنَّ الآية بناءً على القبول بكون الرجم ماديًّا يحتمل معانيَ ثلاثة ليس منها ما توهَّمه صاحبُ الشبهة:

المعنى الأول: الرجم بالأحجار السماويَّة:

إنَّ المراد من المصابيح في الآية ليست هي النجوم والكواكب أساسًا بل هي الأجرام الصغيرة العائمة في الفضاء والمعبَّر عنها بالأحجار السماوية والتي هي بحجم الصخور والأحجار وهي منفصلة عن النجوم والكواكب، وقد أثبت العلم الحديث أنَّه يوجد منها في الفضاء كميات هائلة تربو على الملايين بل لا تكاد تُحصى، وذكر بعضُ ذوي الإختصاص في هذا الشأن أنَّ ما يقرب من عشرين مليون حجرٍ سماوي يصطدم في كلِّ يوم بالغلاف الغازي المحيط بكوكب الأرض والذي يبلغُ سمكه ثمانمائة كيلو متر، فلولا هذه الطبقة الجويَّة السميكة المتكوِّنة من العديد من الغازات لاستحالت الحياة على الأرض بفعل هذه الأحجار التي تصطدم بكميَّات هائلة بالغلاف الجوي للأرض والتي تبلغُ سرعتها خمسين كيلو متراً في الثانية، فما يخترق منها الغلاف الجوي قليلٌ جدًا بالقياس إلى المقدار الذي يتلاشى بفعل الاصطدام بالغلاف الغازي السميك أو الذي ينحرف عن مسار الأرض.

فهذه الأحجار السماوية ـ التي منها النيازك أو هي ذاتها النيازك ـ هي المقصودة بالمصابيح في الآية المباركة، ووصفها بالمصابيح نشأ عن كونها تبدو لأهل الأرض لامعة ومُشعَّة نتيجة إنعكاس ضوء الشمس أو النجوم عليها، فهي وإنْ كانت مُعتِمة في نفسها ولكنَّها تبدو منيرة ولامعة بسبب إنعكاس ضوء الشمس أو النجوم التي هي في مدارها، فشأنُها في ذلك شأن القمر وسائر

الكواكب، فهي معتمة في نفسها ولكنَّها تبدو لأهل الأرض لامعة ومضيئة لإنعكاس أشعة الشمس عليها، فهي إذن ـ أعني الأحجار السماوية ـ مصابيح لأهل الأرض، وهي في ذات الوقت راجمات للشياطين، فما يرجم الشياطين منها هو بعض ما يخترق الغلاف الغازي فينزل في المجال الجوي للأرض مشتعلًا بفعل الإحتكاك بالغلاف الغازي، ولذلك يُسمَّى بعد دخوله للمجال الجوي شهابًا وقد سمَّى القرآن ما تُرمى به الشياطين عند استراق السمع بالشهب، قال تعالى: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[1].

هذا هو المحتمل الأول لمعنى الآية من سورة تبارك، فالمصابيحُ ليست نجومًا ولا كواكب بل هي الأحجار السماوية العائمة في الفضاء والمنفصلة عن الكواكب والنجوم وتتحوَّل إلى شهبٍ مشتعلة بعد اختراقها للغلاف الغازي المحيط بالأرض، وعليه يندفع الإشكال بكلا شقّيه؛ إذ أنَّ الأحجار السماويَّة صغيرة الحجم بالقياس إلى الأرض فلا يؤدِّي اصطدامها بالأرض إلى تلاشي الأرض، وسقوطُها على الأرض لا يتعارض مع ما نجده من بقاء النجوم والكواكب في مدارها دون أنْ يطرأ عليها تغيير إذ أنَّ النجوم والكواكب ليست هي التي تُرمى بها الشياطين.

المعنى الثاني: اسناد الرجم للسماء باعتبارها ظرفاً له:

إنَّ المراد من المصابيح هي النجوم والكواكب ولكنَّها ليست هي ما تُرجم

---

(١) الجن/ ٨-٩.

به الشياطين، فضميرُ الهاء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾[١] ليس عائدًا على المصابيح وإنَّما هو عائدٌ على السماء، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾[٢]، فمفاد الآية أنَّ الله تعالى زيَّن السماء الدنيا بالنجوم والكواكب وجعل هذه السماء رجومًا للشياطين، فالآية تتحدَّث عن فعليين لله تعالى في السماء، الأول: هو تزيينها بالمصابيح وهي النجوم والكواكب، والثاني: هو جعلها رجومًا للشياطين، ومعنى أنّ السماء رجوم للشياطين هو أنَّها محلٌّ لرجم الشياطين، فإسناد الرجم للسماء باعتبارها محلًا وظرفًا للرجم.

وهو ما يُعبَّر عنه في البلاغة بالمجاز المُرسل لعلاقة الظرفيَّة، فيكون مساق الآية مساق قوله تعالى: ﴿أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا﴾[٣]، فالمشركون لا يقصدون إسقاط السماء نفسها عليهم وإنَّما يقصدون سقوط العذاب منها، فإسناد الإسقاط للسماء باعتبارها محلًا وظرفًا للعذاب النازل، كذلك هو الشأن في هذه الآية، فالسماءُ ليست هي ذاتها التي تَرجِم الشياطين وإنَّما أُسند الرجم إليها باعتبارها محلًّا وظرفًا للرجم، فهم يُرجمون بأجسامٍ من السماء قد تكون منفصلة عن النجوم والكواكب، وقد تكون متخلِّقة من موادَّ وعناصر لا نعلم بماهيَّتها، وعلى أيِّ تقدير فإنَّ ما يُرجم به الشياطين ليست هي

---

(١) الملك/ ٥.

(٢) الملك/ ٥.

(٣) الإسراء/ ٩٢.

النجوم والكواكب أنفسها، وعليه فلا يردُ الإشكال بكلا شقّيه.

المعنى الثالث: الرجم بأحجار وشظايا النجوم والكواكب:

إنَّ المراد من المصابيح في الآية هي النجوم والكواكب، ومرجعُ الضمير في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَهَا﴾ هي النجوم والكواكب وليست السماء كما في الإحتمال الثاني، فمفادُ الآية بناءً على هذا الإحتمال هو أنَّ الله تعالى زيَّن سماء الدنيا بالنجوم والكواكب، وجعل هذه النجوم والكواكب رجومًا للشياطين، ولكن ليس معنى ذلك أنَّ الله تعالى يرجم الشياطين بذات النجوم والكواكب بل معنى ذلك أنَّ الكواكب والنجوم هي مصدر ما يُرجم به الشياطين من أجسام، فاعتبار النجوم والكواكب هي الراجمة للشياطين نشأ عن كون الأجسام والأحجار الراجمة منفصلةً عنها، فقولُه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَهَا﴾ معناه وجعلنا شظاياها أو الأحجار المنفصلة عنها رجومًا للشياطين، فالضميرُ يرجع حقيقةً إلى أحجار الكواكب وإنَّما نُسب الضمير إلى الكواكب باعتبار أنَّ الأحجار جزءٌ منها، فيكون ذلك من قبيل حذف المضاف لوضوح إرادته كما يُقال: تحرَّك المغمى عليه، والحال أنَّه لم يُحرِّك سوى إصبعه أو حاجبيه، لكنَّ ذلك لا يمنع من صدق إسناد الحركة إليه، فلأنَّ المُغمى عليه كان مصدر الحركة وكان المتحرِّك جزءً منه لذلك صحَّ عرفًا إسناد الحركة إليه، وكذلك لو كانت بين أيدينا نار نستضيء بها فجاء سَبُعٌ، فقال أحدُنا للآخر: إرمِه بالنار. فإنَّه لا يُفهم من هذا الخطاب الأَمر برميه بكلِّ النار، وإنَّما يُفهم من هذا الخطاب الأمر برميه بشعلةٍ

من النار، فهنا صحَّ حذف المضاف وهي الشعلة والإقتصار على ذكر المضاف إليه لوضوح إرادة المضاف من المضاف إليه، إذ لا يُعقل رمي السبع بتمام النار. كذلك هو الشأن في المقام، فلأنَّ النجوم والكواكب أعظم حجمًا من أنْ يُرمى بها ـ كما هو معلومٌ من ثقافة عصر النص وليس الآن وحسب ـ ، ولأنَّها لا تُزايل مداراتها كما هو مُشاهدٌ بالوجدان فهم يستدلُّون بها ويعلمون أوقات ظهورها ومواقعها، لذلك يكون المُتفاهَم عرفًا من عدِّها رجومًا للشياطين هو أنَّ شظاياها أو حجارتها تكون رجومًا للشياطين.

وهذا الاحتمال هو الأوفق بظاهر الآية من سورة الملك، وهو المناسب لمفاد قوله تعالى: ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ وَحِفۡظٗا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ ٱلۡأَعۡلَىٰ وَيُقۡذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٖ دُحُورٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ إِلَّا مَنۡ خَطِفَ ٱلۡخَطۡفَةَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ ثَاقِبٞ ﴾[1]، فالكواكب هي زينة السماء الدنيا، وهي الحافظة لها من استراق السمع، ومنشأ وصفها بالحافظة هو أنَّها مصدرٌ للشهب الثاقبة التي تُقذف بها الشياطين.

فالآيةُ صريحةٌ في أنَّ الشياطين إنَّما تُقذف بالشهب وليس بالكواكب أنفسها، وهذا معناه أنَّ وصفها بالحافظة نشأ عن كونها مصدر تلك الشهب الثاقبة التي تُقذف بها الشياطين، والتعبير عنها بالشهب نشأ عن كونها مشتعلة ولعلَّ ذلك بفعل الاحتكاك بالغلاف الغازي.

---

(١) الصافات/ ٦-١٠.

وعلى أيِّ تقديرٍ، فسواءً تمَّ استظهار المعنى الثالث أو استظهار أحد المعنيين الأولين فإنَّ إشكال صاحب الشبهة غير واردٍ بكلا شقَّيه؛ وذلك لأنَّ الإشكال مبتنٍ على دعوى أنَّ مفاد الآية هو أنَّ الشياطين تُرجَمُ بالكواكب والنجوم أنفسها، وهذا المعنى غيرُ مرادٍ قطعًا ولا موجب لاستظهاره من الآية كما اتَّضح ممَّا تقدم، على أنَّه لا يصحُّ فهم الآية بمعزلٍ عن الآيات الأخرى التي تصدَّت لذات الموضوع، فإنَّها جميعًا صريحةٌ في أنَّ الشياطين إنَّما تُقذف بالشهب وليس بالكواكب والنجوم أنفسها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّـٰهَا لِلنَّـٰظِرِينَ ۝ وَحَفِظْنَـٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَـٰنٍ رَّجِيمٍ ۝ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَـٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَـٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[2].

فهذه الآيات صريحةٌ في أنَّ الشياطين إنَّما تُقذفُ بالشهب عند استراق السمع، ولهذا تصلحُ لتفسير الآية من سورة الملك، فإنَّ القرآن يُفسِّر بعضُه بعضًا كما هي طريقة العقلاء في مقام التعرُّف والوقوف على مُراد المتكلِّم، فإنَّهم يرصدون مجموع كلامه ويُفسِّرون بعضَه بالبعض الآخر ويعتبرون الإجتزاء والتقطيع وعدم الرعاية لمجموع الكلام مجافيًا للموضوعيَّة والإنصاف، هذا لو سلَّمنا جدلًا أنَّ الآية من سورة الملك مجملة، ولكنَّها ليست كذلك فهي شديدة

---

(١) الحجر/ ١٦-١٨.

(٢) الجن/ ٨-٩.

الظهور في عدم إرادة رجم الشياطين بالنجوم نفسها أو الكواكب، نعم تحتمل الآية أحد المعاني الثلاثة التي ذكرناها لكن هذه المعاني الثلاثة تتَّفقُ جميعًا على أنَّ الرجم للشياطين لا يكون بالنجوم والكواكب نفسها.

شبهة متَّصلة:

وثمة إشكالٌ يُوردُه بعضُ الملاحدة يتَّصل بالشبهة المذكورة، وحاصلُه إنَّ ملايين النيازك والشُهب والأحجار السماوية تصطدم بالغلاف الغازي للأرض على مدار الساعة فهل كلُّ هذا الكم الهائل لرجم الشياطين؟! ثم إنَّ اصطدام الشهب والأحجار السماويَّة بالغلاف الجوي كان منذُ ملايين السنين فهي ظاهرةٌ كونيَّة لا ربط لها برجم الشياطين لكنَّ ظاهر بعض آيات القرآن أنَّ ذلك حصل حين مبعث النبيِّ ﷺ لمنع الشياطين من استراق السمع.

الجواب: الشقُّ الأول: إثبات الشيء لا ينفي ما عداه:

وهذه الشبهة بكلا شقَّيها أوهى من سابقتها، فليس في القرآن الكريم آيةٌ واحدة يُمكن التمسُّك بها لإثبات دعوى أنَّه ذكر أنَّ الشهب والنيازك والأحجار السماويَّة خُلقت خصِّيصًا لرجم الشياطين، فوجود الشهب والنيازك واصطدامها بغلاف الأرض إذا كانت ظاهرة كونيَّة فهي معلولةٌ لأسبابها المقدَّرة في علم الله وبمشيئته شأنُها في ذلك شأنُ وجود النجوم والكواكب والشمس والقمر والأرض والسماء والشروق والغروب وتعاقب الليل والنهار، فكلُّ هذه الوجودات وهذه الظواهر الكونيَّة معلولةٌ لأسبابها التي قدَّرها الله تعالى

بعنايته وحكمته البالغة، وإذا تخلَّى الإنسان عن كبريائه وغروره فإنَّه سيُذعن أنَّه أحقر من أنْ يُحيط بأسرار هذا الكون وخفاياه ومخبوءاته، وأنَّ ما يعلمُه ليس شيئًا في مقابل ما يجهلُه، ولعلَّ الكثيرَ من القليل الذي يعلمُه من أسرار هذا الكون لا يعدو الجهل المركَّب قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

وعلى أيِّ تقدير فما أفاده القرآن الكريم هو أنَّ الله تعالى جعل الشهب رجومًا للشياطين، فلو تجاوزنا هذه الحقيقة وهي أنَّه من غير المُحرَز أنَّ الشهب التي أفاد القرآن أنَّها ترصد الشياطين وترجمُها لو تجاوزنا أنَّه من غير المُحرَز أنَّ هذه الشهب هي ذاتها التي نسمِّيها شهبًا ونيازك، إذ لعلَّها غيرها، فالشياطين من شؤون الغيب غير الخاضع للمقاييس الحسِّيَّة، فلعلَّ الشهب التي ترجمُها كذلك من شؤون الغيب غير الخاضع للمعاينة والرصد الحسِّي، ولكن لو تجاوزنا ذلك فإنَّ القرآن لم يقل إنَّ الله خلق الشهب والنيازك خصِّيصًا لرجم الشياطين وإنَّما كان بصدد الإشارة إلى بعض الآثار المترتِّبة على خلق الشهب والنيازك، فلأنَّ القرآن كان بصدد النفي لما يزعمه الكهنة وشياطينهم من أنَّهم يتلقون العلم بالمغيبات من طريق الشياطين الذين يسترقون السمع من الملأ الأعلى حيثُ الملائكة، فلأن القرآن كان بصدد الدفع لهذه المزاعم لذلك أكَّد في العديد من الآيات أنَّه لا يسع الشياطين الاستراق للسمع، لأنَّهم كَّلما أرادوا ذلك رجمتهم الشهب، فهو إنَّما ركَّز على هذا الأثر للشهب لأنَّه مورد الإهتمام، فالقرآنُ لا

---

(١) الإسراء/ ٨٥.

ينفي أنَّ للشهب آثارًا أُخرى ولكنَّه لَمَّا لم يكن بصدد البيان لتمام الآثار ولم يكن البيان لها واقعًا في إطار الغاية من نزول هذه الآيات لذلك أغفلَ ذكرها، فعدمُ الذكر لها لا يعني النفي لوجودها، عينًا كما لو قال أحدهم: إنَّ النار تبعثُ على الدفئ والإستجمام، فإنَّ أحدًا لا يفهمُ من كلامه أنَّه قصد أنَّ ذلك وحده هو الأثر المترتِّب عن وجود النار، فالنارُ لها من الآثار طهي الطعام مثلًا، وإتلاف النفايات، وصهر الحديد، والدفاع بها عن النفس تُجاه العدو وغيرها من الآثار، والمتكلِّم إنَّما أغفل ذكرها ليس لأنَّه يجهلُ بها، وليس لأنَّها عديمة الأهميَّة بنظره، فقد تكون بعضُ هذه الآثار أكثر أهميَّة بنظره، لكنَّه إنَّما أغفل الذكر لها لأَنها خارجةٌ عن غرض الخطاب، كذلك هو الشأن حين يتحدَّث القرآن عن الشهب والنيازك فيذكرُ أنَّها رجومٌ للشياطين، فإنَّ أحدًا سويًّا لا يفهمُ من ذلك أنَّه قصد أنَّها لم تُخلق إلا لهذا الأثر، وعليه لا موضع للإستشكال بأنَّ ظاهرة الشهب والنيازك موجودةٌ منذ ملايين السنين وقبل أنْ تُخلق الشياطين، فإنَّ هذا الإشكال يتمُّ لو كان خلق النيازك والشهب ليس له من أثرٍ ولا غاية سوى رجم الشياطين ولم يتوهَّم ذلك من أحدٍ إلا صاحب الشبهة!

منبّه:

ولو تمَّ هذا الإشكال لصحَّ أنْ يُقال من الخطأ القول إنَّ الشمس تُضيء الأرض للناس، فإنَّ الشمس قد خُلقت قبل ملايين السنين مِن خلق الإنسان على وجه الأرض، بل لا معنى للقول أنَّها تضيء إلا مع افتراض وجود كائن له

بصر يميِّز بين النور والظلمة، وأمَّا الجمادات فلا فرق لديها بين النور والظلمة، وعليه فالقول إنَّ الشمس خُلقت لتضيء الأرض للناس خاطئ!! فهل يتفوَّه بذلك عاقل؟! ولو تفوَّه بذلك مكابرٌ لأُجيب بأنَّ إضاءة الشمس الأرض للناس أثرٌ من آثارها ولها آثارٌ أُخرى كثيرة لا تختصُّ بالإنسان، ولذلك خُلقت قبل خلق الإنسان بملايين السنين، ولو كان أثرها الوحيد هو الإضاءة للإنسان لأمكن القول بتعيُّن التزامن بين خلقِها وخلق الإنسان إلا أنَّ الأمر ليس كذلك، وأمَّا تنصيص المتكلِّم على هذا الأثر وهو الإضاءة وإغفاله لسائر الآثار فمنشأه أنَّ سائر الآثار لم تكن موردًا لغرضه من ذلك الخطاب. كذلك هو الشأن حين نصَّ القرآن على أنَّ الشهب رجوم للشياطين فإنَّه لا ينفي بذلك سائر الآثار لوجود الشُهب، وهو إنَّما أغفل الذكر لها لأنَّها لم تكن موردًا للغرض من خطابه في تلك الآيات. هذا ما يتَّصل بالشقِّ الأول من الإشكال.

الشق الثاني: وجود الشُهب قبل البعثة:

وأما الشقُّ الثاني وهو دعوى أنَّ ظاهر القرآن هو أنَّ وجود الشهب والنيازك قد تزامن مع المبعث النبوي وأنَّه لم يكن للشهب والنيازك وجود قبل ذلك ويتمسَّكون لإثبات هذه الدعوى بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[1].

---

(١) الجن/ ٨-٩.

والجواب عن ذلك بعد تجاوز ما ذكرناه من عدم إحراز أنَّ المراد من الشُهب الراجمة للشياطين هي ذاتها الشُهب المعهودة وأنَّ من المحتمل قويًّا أنَّ المراد من الشُهب الراجمة هي غير هذه الشُهب المعهودة والتي يعرفُها الإنسان، فالشياطين واستراقها للسمع من الملأ الأعلى من شؤون الغيب غير الخاضع للمقاييس الحسِّيَّة فكذلك الشهب التي تُرجم بها عند استراق السمع، وعليه فلو قبلنا بأنَّ حدوثها مزامنٌ للمبعث فإنَّ ذلك غير ضائر؛ فإنَّ الشُهب الموجودة منذ ملايين السنين هي الشهب المتعارفة والتي يُمكن رصدُها بالحواس، وأمَّا هذه الشُهب فهي من شؤون الغيب، ولكن لو تجاوزنا ذلك وقلنا إنَّ المراد من الشهب في الآية هي ذاتها الشُهب المعهودة فإنَّ الآية لا تنفي وجودها قبل المبعث النبويِّ الشريف وإنَّما تنفي رصدها ورجمها للشياطين، فمفادُ قوله تعالى: ﴿فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْآنَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[1] هو أنَّ مَن يقصد السماء من الجن أو الشياطين ليسترق السمع في هذا الوقت أي عند المبعث النبويِّ الشريف يجد الشهب ترصدُه بالرجم، ومن قبل لم تكن ترصُدُ المسترقين للسمع، ومعنى الرصد بالشهب يستبطنُ المراقبة والمتابعة والملاحقة وتوجيه الشهاب إلى هدفٍ مقصود، فهذا هو الذي استجدَّ في زمن المبعث النبوي، وأمَّا قبل ذلك فالشُهب تنزلُ من السماء فقد تُصيب المسترقين للسمع وغيرهم وقد لا تُصيب، فهي غير موجَّهة في الأساس لأحدٍ فقد تتَّفق إصابتها للشياطين أو غيرهم وقد تُخطؤهم

---

(١) الجن/ ٩.

لأنَّهم ليسوا مقصودين بالذات منها، ويُعزِّز هذا الفهم للآية وأنَّ الذي استجدَّ هو الرصد للشياطين بالرجم، الذي يُعزِّز ذلك هو صدرُ الآية الذي تحدَّث عن امتلاء السماء بالحرس الشديد، ووظيفة الحرس هي المراقبة والمتابعة واعتبار كلِّ مَن يبتغي الإختراق هدفًا مقصودًا يُوجَّه إليه السلاح لصده. فالآية إذن تتحدَّث عن أمرٍ قد استجدَّ ولم يكن معهودًا وهذا الأمر هو امتلاء السماء بالحرس الشديد ورصد الشياطين بالشُهب الموجَّه كلَّما أرادوا استراق السمع، وفرقٌ بين ذلك وبين دعوى أنَّ الذي استجدَّ هو نزول الشُهب.

وكذلك فإنَّ الآيات الأُخرى التي تحدَّثت عن ذات الموضوع أشارت إلى أنَّ ثمة رصدًا ومتابعة للشياطين التي تبتغي استراق السمع وتوجيه شهبٍ إليها لإحراقها أو صدِّها عن استراق السمع يقول: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾[2].

فما يُصيب الشياطين من الشُهب يكون موجَّهًا لهم بالقصد لصدِّهم عن استراق السمع. فذلك هو الذي استجدَّ زمن المبعث النبويِّ الشريف، وأمَّا نزول الشهب والنيازك واصطدامها بالغلاف الجوي للأرض فالآياتُ غير

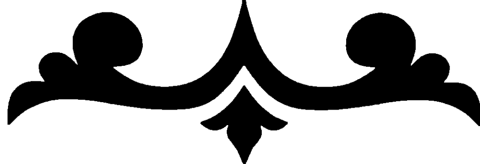
---

(١) الحجر/ ١٨.

(٢) الصافات/ ٧-١٠.

متصِّدية لنفيه قبل المبعث أو بعده. بل إنَّ الآيات مُشعرة بوجود الشهب والنيازك كظاهرةٍ كونيَّة، غايتُه أنَّ الله عزَّ وجل قد يجعل من هذه الظاهرة كما يجعل غيرها من الظواهر الكونيَّة عقوبةً لبعض عباده في بعض الظروف والأحوال، فالزلازل والفيضانات وكذلك الأمطار ظواهر كونيَّة ولكنَّ الله عزَّ وجل قد يُعاقبُ بها في بعض الظروف والأحوال بعضَ عبادِه.

والحمد لله رب العالمين



الشُّبهةُ الثَّالِثةُ عشر

هَل يُسبِّحُ الرَّعدُ بِحمدِ الله

الشبهة الثالثة عشر

هل يُسبِّح الرعد بحمد الله؟!

الشبهة:

﴿ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مِنۡ خِيفَتِهِۦ وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمۡ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ ﴾[1].

الرعدُ هو الصوتُ الناتج من عمليَّة تفريغ الشحنات الكهربائية من الغيوم نحو الارض، والقرآن يقول إنَّه يسبِّحُ بحمد الله!! فهل يمتلك الرعد ـ والذي هو مجرَّد صوت ناتج عن حركة جزيئات الهواء ـ عقلاً يفكِّر ويعرفُ الله ويعرفُ أنَّه يجبُ أنْ يُسبِّح له؟! أليس هذا خطأ وقع فيه القرآن؟! إلا أنْ يكون القرآن يعتقدُ أنَّ الرعد يصدر عن كائنٍ حيٍّ وعاقلٍ من قبيل الملائكة لذلك ادَّعى أنَّه يُسبِّحُ الله ويُمجِّده!!

الجواب:

قليلٌ من التواضع:

لو يتخلَّى المُلحدون العرب عن غلوائهم وشديد إعجابهم بأنفسِهم

---

(١) الرعد/ ١٣.

وتوهُّمِهم أنَّهم وحدهم الذي يعي ويُدرك ومَن عداهم فهم أغبياء ومتخلِّفون!!

إنَّ القرآن الكريم لولم يكن صادرًا عن الله تعالى ـ كما يزعم المُلحد ـ فمؤلِّفُه رجلٌ عاقل يعي ويُدرك أنَّ الرعد صوت وأنَّه ليس أكثر من ظاهرةٍ كونيَّة وأنَّ تسبيحَه ليس كتسبيح العاقل المُدرِك، فإسناد التسبيح للرعد لا يعني الإعتقاد بأنَّ الرعد يصدرُ عن كائنٍ حيٍّ وعاقل كما توهَّم صاحبُ الشبهة، فالقرآنُ قد أسند في الكثير من الآيات التسبيحَ للسماوات والأرض وما فيهما من أجرامٍ وأجسامٍ جامدة ونامية، فهل معنى ذلك أنَّه يعتقدُ أنَّها كائناتٌ عاقلة ومُدرِكة؟! قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[1].

معنى تسبيح الجمادات:

إنَّ معنى إسناد التسبيح لمثل السماوات والأرض والشمس والقمر والجبال والشجر هو أنَّ هذه المخلوقات والظواهر الكونيَّة تُعبِّر بوجوداتِها وبديع خلقِها ـ وماهي عليه من إتقانٍ وما لها من آثار ـ عن عظمة الله تعالى وجليل قدرتِه، فهي تنطقُ بحمد الله والثناءِ على جلالِه وعظيم قدرتِه وإتقانه وحُسن تدبيره، فهي تنطقُ بكلِّ ذلك وتُعرِبُ عنه بوجوداتها وذواتِها ولسانِ حالِها، فهي لا تُسبِّحُ الله تعالى بلسان، إذ ليس لها لسان، ولكنَّها تُسبِّح الله تعالى وتُمجِّده بما تُجلِّيه للناظرين وتكشفُ عنه من بليغ قدرتِه وكمالِ حكمته، فمعنى: ﴿وَإِن مِّن

(١) الإسراء/ ٤٤.

شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[1] هو أنَّ كلَّ شيءٍ في هذا الكون فهو يُعبِّر ويشهدُ ويُعرِبُ عن وجود الله تعالى وعظمتِه وجميلِ صنعِه وحُسنِ تدبيرِه، فما مِن شيءٍ إلا وهو ينطقُ ـ بوجودِه ولسان حالِه ـ بحمد الله والثناءِ عليه، فهذا هو معنى تسبيح كلِّ شيءٍ بحمد الله تعالى والثناءِ عليه.

فمفاد أنَّ كلَّ شيءٍ يُسبِّح بحمد الله والثناءِ عليه هو مفاد قولِنا حين الوقوف مثلًا على قصرٍ مُشيَّد: إنَّ هذا القصر ينطقُ ببراعة مهندسه وتشهدُ كلُّ زاويةٍ من زواياه على دقَّة وإتقان مَن ابتكر صورتَه وشيَّد مبانيه. ونقولُ كذلك إنَّ فلاناً المهندِّس لا يحتاجُ إلى ثناءٍ ومديحٍ منَّا فأعمالُه ومشاريعُه تنطقُ بالثناء على دقَّتِه وبراعته ورقيِّ ذوقِه. وتعارفَ بين الناس القول إنَّ ثياب زيدٍ وبَزَّته تنطقُ بفقرِه وبؤسِه، وإنَّ سمت خالدٍ وأُبَّهتِه تشهدُ بثرائه وحُسنِ حاله.

فإسنادُ التسبيح للرعد ليس المراد منه أنَّ للرعد لساناً ينطقُ ويتكلَّم، بل المراد منه أنَّ هذه الظاهرة الكونيَّة كما هي الظواهر الأخرى تُعبِّر عن جلال وعظمة مَن أنشأها وأبدعها، فهي تنطقُ بالثناء على جلال الله تعالى ولكن ليس بلسان بل بوجودها وآثارها، كما هو الشأن في لوحة الفنان فإنَّها تنطقُ بالثناء على براعته ولطافة ذوقه، فهي لا تُعبِّر عن ذلك بلسان ولكنَّ جمال ألوانها وتناسق خطوطها وما تُوحيه للناظر من المعاني يُعبِّر كلُّ ذلك عن أنَّ من رسم هذه اللوحة يحظى بمستوىً راقٍ من الدقَّة والإتقان واللطف، فكأنَّ هذه اللوحة تُثني على مَن صاغاها وابتكر صورها.

---

(١) الإسراء/ ٤٤.

التكييف اللغوي:

ويُسمَّى هذا النحو من الإستعمال ـ أعني نسبة النطق لمثل الجمادات والعجماوات ـ عند علماء البلاغة بالإستعارة المكنيَّة، والتي هي نحوٌ من التشبيه البليغ يكون معه المُشبَّه مذكورًا والمُشبَّه به محذوفًا ومُشارًا إليه بشيءٍ من لوازمه، فحين يُقال مثلًا: كشَّر الدهرُ عن أنيابه. فإنَّ واقع هذه الجملة هي تشبيه الدهر بالسَبُع الذي له أنياب، فكأنَّه قال: الدهر كالسبُع المكشِّر عن أنيابه. فالدهرُ هو المشبَّه، والسبع هو المشبَّه به، إلا أنَّ المتكلِّم حذف المشبَّه به وهو السبُع، وجاء بأحد لوازِمه وهي التكشير عن الأنياب، فإنَّ هذه من خصائص السَبُع وبه عرفنا أنَّ المتكلِّم أراد تشبيه الدهر بالسبُع وأراد التعبير بذلك عن وحشيَّة الدهر وقسوة ما يفعلُه بالإنسان، فقسوتُه كقسوة السبُع على فريسته.

ويُسمَّى هذا النحو من الاستعمال بالاستعارة المكنيَّة، فالإستعارةُ المكنيَّة تشبيه حُذف فيه المشبَّه به، وجيء بشيءٍ من لوازمه المناسبة لوجه الشبه بين المشبَّه والمُشبَّه به.

وبما ذكرنا يتبيَّن أنَّ إسناد التسبيح أو قل النُطق بالتسبيح إلى الرعد هو من الإستعارة المكنيَّة، فقولُه تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[1] فيه تشبيهٌ للرعد بالإنسان، فمفاد الآية هو أنَّ الرعد كالإنسان في النطق بالتسبيح لكنَّها حَذفت المشبَّه به وهو الإنسان، وجاءت بشيء من لوازِمه وهو النطق

---

(١) الرعد / ١٣.

بالتسبيح، فلأنَّ النطق بالتسبيح من خصائص الإنسان لذلك علمنا من إسناد النطق بالتسبيح للرعد أنَّ الآية أرادت تشبيه الرعد بالإنسان، فكما أنَّ الإنسان ينطقُ بالتسبيح كذلك الرعد ينطقُ بالتسبيح ولكن كلٌّ بحسبه وبما يتناسب مع طبيعته، فكما أنَّ أحدًا لا يتوهَّم أنَّ الدهر يُكشِّرُ عن أنيابه كما يُكشِّر السبع عن أنيابه بل كلٌّ بحسبه وبمقتضى طبيعته، ووجه العلاقة والتشابه هو القسوة والوحشية كذلك هو الشأن في النطق بالتسبيح فإنَّ نطق الإنسان بالتسبيح ليس كنطق الرعد به؛ وذلك لإختلاف طبيعة المشبَّة والمشبَّه به، ولكنَّ وجه الشبه بينهما هو أنَّ كلاً منهما يشهد بالثناء والحمد لله تعالى، غايته أنَّ أحدهما يُثني على الله ويحمدُه بلسانه، والآخر بوجوده وآثاره.

وهكذا هو معنى السجود:

ومن هذا البيان يتَّضح كذلك وجه إسناد السجود للسماوات والأرض والشمس والقمر كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[1] فسجود السماء والأرض والشمس والقمر يعني انقيادها التكويني لإرادة الله تعالى فهي كائنة ويسير منها ما يسير وينمو منها ما ينمو وفقاً لإرادة الله وتدبيره، فذلك هو معنى سجودها لله تعالى، فإسناد السجود لهذه الكائنات فيه تشبيهٌ لها بالإنسان المؤمن

---

(١) الحج/ ١٨.

من جهة أنَّ كلًا من المشبَّه والمشبَّه به منقادٌ لله تعالى، فكما أنَّ سجود الإنسان لله يُعبِّر عن انقياده لله تعالى وخضوعه لإرادته فإنَّ جريان هذه الكائنات وفقاً لتدبير الله يعني انقيادها وخضوعها لإرادة الله تعالى، فالإنسان المؤمن وسائر الكائنات يسجدون لله تعالى ولكن كلٌّ بحسب طبيعة خلقِه وتكوينِه.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الرابعة عشرة

هل تكفي الأمطار لري مصر كما يقول القرآن

الشبهة الرابعة عشر

هل تكفي الأمطارُ لريِّ مصر كما يقول القرآن؟

الشبهة:

جاء في سورة يوسف: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾[1].

والإشكالُ الوارد على الآية هو أنَّها تتحدَّث أنَّ مصر بعد سنين الجدب السبع الذي أصابها أيام يوسُف سوف تنعمُ بالخصْب وذلك بواسطة هطول الأمطار عليها، وهذا مخالفٌ للواقع المناخي لمصر، إذ من المعلوم أنَّ الأمطار التي تهطلُ على مِصر قليلةٌ جدًّا لا تكفي لريِّها، فمصرُ مُنذُ القِدم تعتمدُ على مياه النيل وليس على الأمطار.

الجواب:

أولاً الإشكال مبتنٍ على أساسٍ غير ثابتٍ ولا متعيّن:

الإشكالُ المذكور يبتني على أنَّ مناخَ مِصر قبل ما يزيدُ على الثلاثة آلاف سنةٍ هو ذاتُه المناخُ في الوقت الراهن، ودعوى الإحراز لذلك لا تعدو المجازفة

---

(١) يوسف/ ٤٩.

غير المُبتنية على الأُسس العلميَّة الرصينة، لكنَّه حتى لو تمَّ الإحراز لذلك فإنَّ الإشكال لا يصحُّ، فإنَّه نشأ عن تفسير قولِه تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ﴾ بالمطر، وهذا التفسير غيرُ متعيِّنٍ من الآية المباركة، فإنَّ الفعلَ المُضارع «يُغاث» يُمكنُ أنْ يكونَ مُشتقًّا من الغَيث، ويمكنُ أنْ يكون مُشتقًّا من الغَوث.

فبناءً على الاحتمال الأول يكون المرادُ من قولِه تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ﴾ هو المطرُ، ففيه يُغاثُ الناس يعني فيه يُمطرون، وأمَّا بناءً على الاحتمال الثاني فمفادُ هذه الفقرة من الآية هو أنَّه في هذا العام يتمُّ إنقاذُ الناس من القحط والجدْب، وعليه لا تكونُ الآية متصِّديةً لبيان وسيلة الإنقاذ وهل هو بواسطة المطر، أو بواسطة ارتفاع منسوب الماء في نهر النيل، أو بواسطة الينابيع.

فكلمة «يُغاث» يستعملُها العربُ في المعنيين، فإذا قصدوا من الفعل «يُغاث» المُتَّخذ من غاث يغيثُ غيثًا بالياء كان مُرادُهم من ذلك المطر، فمعنى يُغاثون يُمطرون ومعنى الغَيث المطر كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُواْ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ۚ وَهُوَ ٱلْوَلِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[2] فالغيثُ هو المطر، وفعلُه الماضي غاث، وفعلُه المضارع المبني للمعلوم يغيثُ، وفعله المضارع المَبني للمجهول يُغاثُ فالألف مُنقلبة عن الياء.

---

(١) الشورى/ ٢٨.

(٢) الحديد/ ٢٠.

وأمَّا حين يستعمِلُ العربُ كلمة «يُغاث» ويقصدون من ذلك الفعل المُتَّخذ من أغاث إغاثة وغوثًا، فمُرادهم من «يُغاث» هو الإنقاذ والإعانة، ومن ذلك قولُهم: «أغثني» أي أنقذني، فكلمةُ «يُغاث» المُشتقَّة من الغَوث بالواو تعني الإنقاذ والإنجاء من الكرب والشدَّة، ومنه قولُه تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾[2].

وعليه يكون المراد من قوله تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ﴾ هو أنَّه يتمُّ في ذلك العام إنقاذُ الناس من الشدَّة الناشئة عن القحط والجدب.

فلو كان المراد من كلمة «يُغاث» في الآية هو المعنى الثاني فالإشكالُ المذكور لا موردَ له، وذلك لأنَّ الآية بناءً عليه لم تتحدَّث عن وسيلة الإنقاذ بالماء وهل هي بالمطر أو بالأنهار والينابيع.

ومع قيام هذا الإحتمال لا يصحُّ القول إنَّ القرآن ـ معاذ الله ـ قد أخطأ حين ذكر أنَّ أهل مصر بعد أعوامِ الجدب السبعة سوف يُمطرون لأنَّ المقدار الذي ينزلُ على أرض مصر لا يكفي لريِّها، فدعوى الخطأ مُبتنية على الجزم بأنَّ القرآن أراد من الآية هذا المعنى والحال بأنَّه لا يصحُّ الجزم بأنَّه أراد هذا المعنى مع قيام الإحتمال بأنَّه أراد المعنى الثاني، فنسبةُ الخطأ لمتكلِّمٍ لا تجوزُ ولا تكون مُبرَّرةً إلا مع الجزم بمُرادِه وأنَّ هذا المُراد خاطئ. **هذا أولا**

---

(١) الأنفال/ ٩.

(٢) الكهف/ ٢٩.

ثانيًا: ما المانع؟!

لو سلَّمنا جدلًا أنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ﴾ هو أنَّهم يُمطرون في ذلك العام، وسلَّمنا بأنَّ أمطار مصر بمقتضى مناخِها في تلك الحُقبة لا تكفي لريِّ أرضِها لو سلَّمنا بذلك فما المانع من أنْ يمنحَهم الله تعالى في ذلك العام خاصَّةً مقدارًا من الأمطار تكفي لريِّ أرضِهم على خلاف ما يقتضيه طبعُ مناخِهم، فيكون قوله تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ﴾ وعدًا إلهيًّا على لسان الصدِّيق يوسف عليه السلام بأنَّ الله تعالى سوف يمنحُهم بفضلِه بعد الجدب أمطارًا غزيرة تكفي لريِّ أرضِهم، وترفعُ عنهم أثرَ الجدب والقحط الذي كابدوه طِوال سنين سبع.

ثالثًا: الأصل هو المطر:

إنَّ جريان نهر النيل وكذلك فيضانه أو ارتفاع منسوب المياه فيه إنَّما ينشأ عن هطول الأمطار على منابع النهر، وهي هضبة البحيرات في أوغندا وتنزانيا وبرواندي[1]، فلولا هطولُ الأمطار طوال السنة تقريبًا على منابع نهر النيل

---

(١) جاء في الموسوعة الأمريكية: يجمعُ نظامُ نهر النّيل مياهَهُ من تسعِ دُوَلٍ، هِي: بوروندي، ورواندا، وتنزانيا، وكينيا، وأوغندا، وجمهوريّة الكونغو الدّيمقراطيّة، والسّودان، وإثيوبيا، ومصر.

انظر: *The Encyclopedia Americana - International edition - Grolier Incorporated: V٢٠, P٣٤٩*.

وفي معجم البلدان لياقوت الحموي:

«وفي النيل عجائب كثيرة وله خصائص لا توجد في غيره من الأنهار، وأما أصل مجراه فيذكر أنه يأتي من بلاد الزنج فيمر بأرض الحبشة مسامتًا لبحر اليمن من جهة أرض الحبشة حتى ينتهي إلى بلاد النوبة من جانبها الغربي والبجه من جانبها الشرقي فلا يزال جاريًا بين جبلين بينهما قرى وبلدان والراكب فيه يرى الجبلين عن يمينه وشماله وهو بينهما بإزاء الصعيد حتى يصب في البحر، وأما سبب زيادته في الصيف فإن المطر يكثر بأرض الزنجبار وتلك البلاد في هذه الأوقات بحيث

لجفَّ أو ضعُف منسوبُه، إذ ليس له مصدرٌ آخر ـ كما يذكر أهل الإختصاص ـ يمدُّه بالمياه سوى الأمطار، وعليه لا ضير من الإلتزام بأنَّ المراد من قولِه تعالى: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ﴾ هو أنَّهم يُغاثون بالمطر وذلك بهطوله على منابع نهر النيل أو عليها وعلى الدول التي يمرُّ عبرها نهرُ النيل إلى مصر كالسودان وأثيوبيا وبذلك يرتفع منسوبُ المياه في النهر فيرتفعُ بذلك القحط عن أهل مصر، فإنَّ الجدب والجفاف الذي أصاب مصر في الأعوام السبعة نشأ حتّما عن إنعدام أو قلَّة هطول الأمطار على منابع نهر النيل أو عدم تواتر هطولِها طوال العام ممَّا تسبَّب في توقُّف جريان النهر أو إنخفاض منسوبِه إلى درجة متدنِّية، وبذلك يصحُّ القول بأنَّ ارتفاع القحط عن أرض مصر نشأ عن هطول الأمطار، فبهطولِها على منابع النهر أو عليها وعلى الأراضي التي يمرُّ فيها النهر بما في ذلك أرض مصر ارتفع منسوبُ الماء في نهر النيل، وبذلك حصل الخصب وانتفى القحط والجفاف عن أرض مصر ببركة الأمطار.

والحمد لله رب العالمين

ينزل الغيث عندهم كأفواه القرب وتنصب المدود إلى هذا النهر من سائر الجهات فإلى أن يصل إلى مصر ويقطع تلك المفاوز يكون القيظ ووجه الحاجة إليه كما دبره الخالق عز وجل... قال أمية: نيل مصر ينبوعه من وراء خط الاستواء من جبل هناك يقال له جبل القمر فإنه يبتدي في التزيد في شهر أبيب وهو في الرومية يوليه».

معجم البلدان - ياقوت الحموي - تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م: ج٥/ ص ٣٨٧.



الشبهة الخامسة عشرة

مسخ الإنسان قردًا هل هو معقول

الشبهة الخامسة عشر

مسخُ الإنسان قِردًا هل هو معقول؟!

الشبهة:

يقولُ القرآن: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾[1]، إلى قوله ﴿ فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾[2].

تُحدِّثنا هذه الآيات وآياتٌ أُخرى في القرآن أنَّ قومًا من بني إسرائيل كانوا يسكنون في قرية ساحليَّة مسخَهم الله إلى قرود لأنَّهم لم يمتثلوا أمره بالإمتناع عن صيد السمك في يوم السبت، فهل هذا معقول؟! كيف يتحوَّل الإنسان إلى قرد؟! إنَّ الطبيعة تُعلِّمنا أن كلَّ شيء يَبذِرُ بذرًا كجنسه، فكما لا يصحُّ أنْ يصير القمح شعيرًا والعنب تينًا كذلك لا يصحُّ أنْ يصير الإنسان قردًا أو خنزيرًا ولكنَّ القرآن يُحدِّثنا أنَّ الله حوَّل بشرًا إلى قِردة وخنازير!!

---

(١) الأعراف/ ١٦٣.

والإشكال الآخر هو أنَّ القردة والخنازير كانوا موجودين قبل وجود بني إسرائيل بل قبل وجود الإنسان بآلاف بل ملايين السنين كما هو ثابت من ملاحظة المجسَّات الأحفورية!! وإذا سلَّمتم بوجود القِردة والخنازير قبل بني إسرائيل فهل معنى هذه الآيات أنَّه بعد مسخهم أصبحت سُلالةُ القِردة والخنازير مُنحدرة من القِردة والخنازير الأصليين ومن بني إسرائيل؟!

الجواب:

تعيين محلّ الإشكال:

إنَّ مفاد الآيات المذكورة هو إنَّ الله تعالى عاقب أُمَّةً من بني إسرائيل فمَسخ صُورهم المشهودة فجعلَها على صُور القِردة، وليس معنى ذلك أنَّ أصل وجود القردة قد بدأ من ذلك الحين وأنَّ القردة لم تكن في حيِّز الوجود قبل هذه الواقعة، ليس الأمرُ كذلك قطعًا، فالقِردة وكذلك الخنازير شأنُها شأنُ سائر الحيوانات وُجدت في سياق وجود الحيوان على هذه الأرض، كما أنَّ القردة والخنازير التي هي موجودة فعلًا ليس شيءٌ منها مُنحدرًا من سُلالة تلك الأمَّة من بني إسرائيل التي مُسختْ على صور القردة، فليس في الآيات ما يدلُّ أو حتى يُشعر أنَّها قد تناسلت وتكاثرتْ بعد المسخ، بل إنَّ الثابت كما سيتَّضح أنَّ هذه الأمة التي عُوقبت بالمسخ قد أُبيدت بعد واقعة المسخ بأيامٍ معدودة، فالإشكال إذن يتمحَّض في أنَّه كيف يمكن القبول بتحوُّل إنسانٍ من جنسه إلى جنسٍ آخر؟

الأظهر هو مسخُ الصورة:

والجواب هو أنَّ المسخ لا يقتضي بالضرورة صيرورة الإنسان إلى جنسٍ آخر من الحيوان، فلعلَّ المسخ لا يتعدَّى الصورة الظاهريَّة للإنسان بأنْ تُصبحَ صورتُه كصورة القرد، فيكون وجهُه كوجه القرد وإهابُه وجلدُه كجلد القرد وتظلُّ حقيقتُه الإنسانية كما هي لا يطالُها المسخ، فهو إنسانٌ بفكره ومشاعره وطبائعه وملكاته ولكنَّه قِردٌ في صورته وهيئته، وهذا الفرض لمعنى المسخ هو الأظهر من مفاد الآيات، إذ هو المناسب لكون المسخ لهذه الأمة قد وقع لهم على نحو العقوبة والتنكيل، فلو أنَّهم مُسخوا إلى قردة حقيقيين فإنَّ مقتضى ذلك هو أنَّهم لن يشعروا بألمِ المسخ، فلن يشعروا بالخِزي والعار وألم المهانة لأنَّهم بعد صيرورتِهم قِردة حقيقيين سوف يبتهجون بذواتِهم كما يبتهجُ كلُّ حيوانٍ بذاتِه، وسوف لن يتذكَّروا ـ بمقتضى صيرورتهم إلى قِردة فاقدين للعقل والذاكرة والمشاعر الإنسانية ـ أنَّهم كانوا بشرًا فتُصيبهم من ذلك حسرةٌ تُناسب مقتضى كون المسخ عقوبةً.

فالمناسبُ لكون المسخ قد وقع عقوبةً هو أنَّه مسخ للصورة المشهودة دون الحقيقة الإنسانيَّة التي هم عليها، ولعلَّ البناء على أنَّ المسخ كان بنحو التحوُّل التام من الحقيقة الإنسانية إلى حقيقة القرد يُعدُّ من نقض الغرض والتي هي العقوبة والتنكيل، فالأظهر أنَّ المسخ الذي وقع لأصحاب السبت كان مسخًا لصورهم الظاهريَّة ولم يكن مسخًا لحقيقتهم الإنسانيَّة.

مسخُ الجنس ليس مُحالاً عقلاً:

إلا أنَّه لو فُرض أنَّ المسخَ الذي أصابهم كان مسخًا لحقيقتهم الإنسانيَّة وتحوُّلًا منها إلى جنس القِردة فإنَّ ذلك أمرٌ لا يُحيله العقل، ولا يمتنع على الله تعالى خالق الإنسان وخالق الحيوان وسائر الكائنات والقادر على كلِّ شيء، وتحوُّلُ الإنسان إلى قردٍ ليس بأغرب من صيرورة العصا ـ والتي هي ليست من الكائنات الحيَّة ـ إلى ثعبان له ما للثعبان من خصائص، بل وله من الخصائص ما تفوق خصائص الثعبان، وليس بأغرب من إحياء الموتى وصيرورة الطين طيرًا، له ما للطيور من خصائص وملكات.

وهل المعجزة إلاّ خرق القوانين الطبيعية؟!

إنَّ المسخ الذي أصاب أصحاب السبت يقع في سياق المعجزات التي أظهرها الله تعالى لعباده ليُذعنوا أنَّ لهذا الكون من يُدبِّره ويُديره بالنحو الذي يُريد، فالذي أودع القوانين في هذا الكون ـ فاقتضت أنْ تسير الأشياء منتظمةً في إطارها ـ قادرٌ على تعطيلها متى شاء، وحيثُ شاء، وتلك هي حقيقةُ المعجزات.

فالمعجزةُ تعني التعطيل أو قل الخرق للقوانين الطبيعيَّة المألوفة وإجراءُ الشيء وفق قوانينَ ولكنَّها غيرُ معتادة ولا مألوفة للإنسان، فالمعجزةُ لا تعني إجراء الشيء دون أسبابٍ ودون علَّة، لكنَّ الأسباب قد تكونُ معروفة ومألوفة أو مألوفة وإنْ لم تكن معروفة، وحينئذٍ لا تكونُ النتيجة المُسبَّبة عن أسبابها

المعروفة والمألوفة معجزةً، فحين تُبذَرُ بذرةٌ في التراب وتُسقى بالماء فتأخذُ في النمو شيئًا فشيئًا إلى أن تُصبح شجرة باسقةً ومثمِرةً في مدَّة زمنيَّةٍ معتادة ومتعارفة فهذه هي الحالة الطبيعيَّة لصيرورة البذرة شجرة باسقة ومثمرة، وأما إذا بُذرت البذرة في التراب وفُجأة صارت شجرةً باسقة ومثمرة، فهنا وقع تعطيلٌ للقانون المعتاد لنمو هذه الشجرة واستُعيض عنه بقانونٍ غير معروف اقتضى طيِّ كلِّ مراحل النمو في زمنٍ قصير، فهذه هي حقيقة المعجزات التي تظهر على أيدي الأنبياء وبعض الأولياء.

العقل لا يحكم باستحالة المعجزات:

فالمعجزة تقعُ نتيجة التعطيل أو الخرق للقانون المُعتاد والإستعاضة عنه بقانونٍ غير معتاد وغير معروف للإنسان، وهو أمر لا يُحيله العقل، فالقانون الذي يعرفه الإنسان والذي اكتشفه بمثل التجربة والملاحظة يقتضي أنَّ هذه الأسباب إذا وقعت على كيفيَّةٍ خاصَّة فإنَّها تُنتج هذه النتيجة المحدَّدة لكنَّه لا يقتضي نفي وجود أسبابٍ أخرى مجهولة، تُنتج النتيجة ذاتها، أو تمنع من وجود النتيجة المنتظرة، أو تقع أسبابٌ مجهولة تُنتج نتيجة غير مُرتقبة، كلُّ ذلك لا يُحيله العقل، فالذي يُحيله العقل ويحكم بإمتناعه واستحالته هو أن يوجد الشيء دون سببٍ ودون علة، وأما أن يُوجد لعلَّةٍ مجهولة فهو أمر لا يكاد يُنكره عاقل، فكم من الأشياء والموجودات نعلم أنَّها نشأت حتمًا عن علَّةٍ لكنَّنا نجهلُ تلك العلَّة.

نعم نحن لا نستوحشُ ولا نستغربُ من حدوثها لأنَّها ـ لكثرة وقوعها ـ أصبحتْ مأنوسة، فصيرورةُ شجرةٍ باسقةٍ ومثمرة من بذرةٍ صغيرة لا يتجاوزُ حجمها الحمصة أمرٌ لا يستثير الإستغراب في ذهن الإنسان، لا لأنَّه يعلم بالعلَّة التي اقتضت ذلك وتسبَّبت في صيرورة البذرة شجرة، فالإنسان قبل عصر العلم لا يعلمُ سبب ذلك ورغم عدم علمه لا يرى ذلك مُستغربًا، ومنشأ عدم استغرابه هو الأنس بهذه الظاهرة لكثرة وقوعها، بل يمكن القول إنَّه ورغم تقدُّم العلم فإنَّ الأسباب الحقيقيَّة لصيرورة البذرة مثلًا شجرة لا زال مجهولًا، والمقدار الذي علمه الإنسان لا يُجيب عن تمام الأسئلة، بل إنَّ إجاباته لا تتَّصل مباشرة بجوهر العلَّة المُسبِّبة لهذه الظاهرة.

فلماذا كانت لهذه البذرة بالخصوص هذه القابليَّة؟ ومن أين اكتسبت هذه القابليَّة؟ وحين وُضعت هذه البذرة في التربة وُضعت إلى جوارها بذرةٌ أخرى وتمَّ سقيهما بماءٍ واحد فصارت الأولى شجرة تُفاح، والأخرى شجرة رمان، وثالثة شجرة ليمون، ورابعة شجرة عنب، فرغم اتِّحاد التربة واتِّحاد الماء واتِّحاد الأجواء والمناخ خرجت كلُّ شجرةٍ بطبيعة مختلفة وشكلٍ مختلف، وكان نموُّ كلِّ شجرة مختلفًا عن طريقة نموِّ الأخرى، ووقتُ الإثمار لكلِّ شجرة مختلف، وثمارُ كلِّ شجرةٍ مختلفٌ عن ثمار الشجرة الأخرى في شكلها ولونها وطعمها وعناصرها وقيمها الغذائيَّة، ما هي أسباب كلِّ ذلك؟ ثم إنَّ بذرة كلِّ شجرة

كان لونها داكنًا ـ مثلًا ـ حين غُرست في التربة ثم انفطرتْ وخرج منها برعمٌ لونُه أخضر فمَن أين اكتسب هذا اللون؟ ثم إنَّ هذا البرعم أخذ في الامتداد والتجذُّر فكان لساقِه طبيعة ووظائف ولجذوره طبيعةٌ أخرى ووظائفُ أخرى، وحين امتدَّ هذا الساق تحوَّل من ساقٍ مَرنٍ وطيِّع إلى جذعٍ صلبٍ وقاسٍ، وبعضُها امتدَّ جذعه طولًا، والآخر امتدتْ فروعُه على الأرض، أو تسلَّق العروش والجدران، كيف وقع كلُّ ذلك؟ وكيف تغيرتْ طبيعة كلِّ جذعٍ وشكلِه ولونِه وعناصرِه؟ والأغصانُ التي تفرَّعت منه أخذت طبيعةً أخرى، وشكلًا آخر، واتِّجاهً مختلفًا، واكتسى بالأوراق التي لا تحتفظ بهيئتها التي كانت عليه في مبدأ بروزها، بل يتغيَّر حجمُها ولونُها وشكلُها وعناصرُها ووظائفُها، كيف وقع ذلك؟ ومَن الذي أنبتها ولوَّنها وأودعَ فيها هذه العناصر وأهَّلها لوظائفها؟ وحين يحلُّ وقتُ الإثمار تُزهرُ هذه الأشجار ويكون لكلِّ نوعٍ من الأشجار نوعٌ مختلفٌ من الزهور في الشكلِ والطبيعة واللون والرائحة، ثم تأخذُ في التحوُّل من هيئةٍ إلى أُخرى ومِن طعمٍ إلى طعمٍ آخر، ومِن لونٍ إلى لون، فكيف تشكَّلت هيئاتها؟ وكيف تغيَّرت طعومها ومذاقاتها؟ وكيف اكتست هذه الألوان الزاهية والمتباينة، فمِن أبيض لونِ الزهرة، إلى أخضر إلى أحمر أو إلى أصفر أو أسود، ثم يكون للقشرة لونٌ، وللباب لونٌ، وللنواة لونٌ، ولكلٍ عناصرُه ووظائفُه وقيمتُه الغذائيَّة، فهل تمكَّن العلمُ من الإجابة عن كل هذه الأسئلة؟!

إنَّ الذي تمكَّن العلمُ من الوصول إليه هو اكتشاف القوانين التي تنتظم

الشجرةُ في إطارها إلى أنْ تصل إلى كمالِها، فمَن قرَّر هذه القوانين؟ وكيف نشأت؟! ولماذا هي متَّسقة ومتكاملة وصارمة ومُنتِجة ومتلائمة مع ما حولها من الكائنات؟! ولماذا صار لِزامًا على هذه الأشجار أنْ تنتظمَ في إطار هذه القوانين؟!، فمَن الذي أودع فيها أهليَّة السير وفق هذه القوانين وهي غير مُدركة، ولا يتدخَّل من أحدٍ في غرز هذه المعلومات في تركيبتها؟! وكيف صارت قادرة على الإستجابة لمقتضيات هذه المعلومات المودَعة في تركيبتها؟!

لا غرابة رغم الجهل بالأسباب:

كلُّ هذه الأسئلة وشبهها لا يُجيب عليها العلم ليس فيما يتَّصل بنموِّ الشجرة وحسب، بل بأغلب الظواهر التي يُعايشها الإنسانُ والذي هو أيضًا جزء من منظومتها، فالإنسان يجهل إذن بواقع العلل والأسباب للكثير من الظواهر ورغم ذلك فإنَّه لا يستغربُ من حدوثِها وذلك لكثرة وقوعها.

فمنشأ الاستغراب إذن ليس هو الجهل بطبيعة العلَّة وجوهرِها، بل هو حدوث الظاهرة عبر وسائل ومراحل غير مألوفة، أو عدم حدوثِها رغم تحقُّق وسائلها المألوفة، أو الحدوث لظاهرةٍ ليس لها نظيرٌ ولا يُعرف لحدوثِها سببٌ ظاهر، وفي هذا السياق تظهر المعجزات على أيدي الأنبياء وبعض الأولياء لتبهر العقول وتكشف عن أنَّ الكون خاضعٌ لتدبير مدبِّرٍ قادرٍ على أنْ يحدثَ الظاهرة المألوفة بوسائلَ ومراحل غيرِ مألوفة، أو يمنع من حدوثِها رغم تحقُّق وسائلها وأدواتها المقتضيةِ لحدوثها، أو يُحدث الظاهرة دون أنْ يكون لحدوثِها

سببٌ يمكن الوقوف عليه.

أمثلة لأنماط المعجزات:

المثال الأول: حدوث ظاهرةٍ مألوفة بوسائلَ غير مألوفة:

هو أنْ يبتلعَ الثعبانُ الضخم حبالًا وعصيًا أو ثعابين صغيرة، فهذا أمر تشترك فيه كلُّ الثعابين الكبيرة، فكلُّ ثعبانٍ ضخم له القابليَّة لأنْ يبتلعَ الحبال والعصيَّ والثعابينَ الصغيرة إلا أنَّ المعجزة التي وقعت لموسى عليه السلام هو أنَّ الثعبان الذي جاء به كان قد تحوَّل ابتداءً من العصا، فالحالة الطبيعيَّة لصيرورة الشيء ثعبانًا هو أنْ يتدرَّج عبر مراحل طويلة، فالثعبانُ الأب يتناولُ طعامًا فيتفاعلُ في جوفِه فيتشكَّل من هذا الطعام عبر مراحل نطفةٌ يلقِّح بها أُنثاهُ فتنتجُ أُنثاه بيضةً تفقسُ بعد مدَّةٍ من الزمن محددةٍ يتدرَّجُ فيها جنينُ البيضة إلى أن يتكامل، فإذا فقست البيضةُ صار علينا أنْ ننتظر طويلًا ليتنقل فيه الثعبان من مرحلةٍ إلى أخرى حتى يُصبح هذا الكائن الذي خرج من البيضة ثعبانًا ضخمًا، هذه المراحلُ التي قطعَها والقوانينُ ـ التي انتظمَ في إطارِها هذا الكائن إلى أنْ أصبح ثعبانًا ضخمًا ـ يتمُّ تعطيلُها ويُستعاضُ عنها بمراحلَ قصيرة وقوانينَ أخرى غير تلك القوانين الإعتياديَّة فتُنتج نفس النتيجة ـ التي حصلت من تلك القوانين الإعتياديَّة ـ ثعبانًا ضخمًا ينقلبُ عن عصا فليتهمُ كلَّ ما يُصادفه من عصيٍّ وحبالٍ وثعابينَ صغيرة ثم يمتثل أمرَ موسى عليه السلام فيعود إلى عصا يتكأُ عليها موسى عليه السلام.

ومن أمثلة ذلك إحضار عرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين في أقلَّ من طرفةِ عين، فإنَّ نقله وإحضاره إلى فلسطين ليس أمرًا مُستغربًا لو تمَّ ذلك عبر الوسائل المألوفة، وأما أنْ يتمَّ نقله واحضاره إلى ذلك المكان في أقلَّ من طرفةِ عين فهو ما أوجب تصنيفَه في سياقِ المُعجِزات.

المثال الثاني: منع حدوث ظاهرةٍ مألوفة رغم تحقُّق وسائلها

هي النار التي أوقدها نمرودُ وأجنادُه ليحرقوا بها إبراهيم الخليل عليه السلام فحين قذفوه إليها فصار في وسطِها فإنَّ النتيجة المُنتظرة والمُرتبقة هي أنْ يحترق إبراهيم ويتفحَّم ثم يُصبح رمادًا تذروه الرياح لكنَّ شيئًا من ذلك لم يقع رغم أنَّ القانون المألوف يقتضي ذلك، ولا يُوجد سببٌ ظاهر لعدم وقوعه، ولو وقع لكان أمرًا مألوفًا، فعدم تحقُّق الإحتراق رغم تحقُّقِ أسبابِه هو ما يقع في سياق المعجزات حيثُ تدخَّلت أسبابٌ غيرُ ظاهرة فعطَّلت اقتضاء تأثير النار للإحراق إمَّا بأنْ سلَبت النار خاصِّية الإحراق لخصوص إبراهيم رغم أنَّها ظلَّت تحرقُ الأخشاب والأجسام التي حولَه والتي هي أشدُّ صلابةً من جسد إبراهيم عليه السلام وإمَّا أنْ تكون ثمة موانعُ غيرُ ظاهرة منعت من تأثير النار أثرَها في جسد إبراهيم عليه السلام وإمَّا أنْ تكون ثمة مقتضياتٌ وأسبابٌ غيرُ ظاهرة صيَّرت إبراهيم وسط أجواء باردة ولا تقبل التأثُّر بألسنة النار المستعرة حول جسد إبراهيم عليه السلام وأيًّا كان الواقع فإنَّ ثمة أسبابًا غير مألوفة تدخَّلت فمنعَت من وقوع ظاهرةٍ كان من المُرتقب حتميَّة حدوثها وذلك لتحقُّق أسبابِها ومقتضياتِها المألوفة.

المثال الثالث: حدوث ظاهرةٍ ليس لها وسائل معروفة

هو صيرورةُ أصحاب السبت على هيئة القرود، فهو حدثٌ لم يسبق له نظير، ولا يُعرفُ له سببٌ ظاهر، فليس ثمة وسائل مألوفة تقتضي لو تمَّ التوسُّل بها صيرورة الإنسان قردًا، وهذا هو منشأ الإستغراب والإستيحاش وإلا فلو تعارف عند الناس صيرورة الإنسان قردًا لما كان الأمرُ مستغربًا حتى في فرض الجهل بالعلَّة التي تتسبَّب في صيرورة الإنسان قردًا، وكذلك لا يكونُ الأمرُ مُستغربًا ومُستوحشًا لو تمَّ الوقوف على العَّلة التي ينشأ عنها صيرورة الإنسان قردًا فحتى لولم يقع ذلك خارجًا لكن الوقوف على العلَّة كافٍ في انتفاء الإستيحاش.

الغرابة لا تُبرّر الإنكار:

فالإستغراب إذن من صيرورة الإنسان قردًا نشأ عن أنَّ هذه الواقعة لم تكن مألوفةً ولا مسبوقة، ونشأ كذلك عن عدم الوقوف على علَّة وجودها، لكنَّ عدم الوقوف على علَّتِها لا يعني استحالة وجودها، فكم هي الظواهر التي يجهل الإنسان بعللها لكنَّها موجودة، غايتُه أنَّ الإنسان لا يستغرب من وجودِها لكثرة وقوعِها، وهذا يدلُّ على أنَّ الجهل بالعلَّة لا يُساوق إستحالة الوجود، فكما أمكن وجودُ هذه الظواهر رغم الجهل بأسبابِها وعللها، فإنَّ من الممكن أنْ تُوجد ظواهرُ غيرُ مألوفة حتى مع الجهل بعللها، فأيُّ فرقٍ بين ما هو مألوفٌ وما هو غيرُ مألوفٍ، فكما أمكن أنْ تُوجد ظواهرُ وأشياءُ مألوفةٌ مع

الجهل بعللها كذلك يكون من الممكن جدًا أن تُوجد أشياءُ وظواهرُ غيرُ مألوفةٍ وتكون عللها مجهولةً للإنسان، وعليه لا محذورَ وليس من المستحيل صيرورةُ الإنسان قردًا لمجرَّد أنَّ طبيعة العلَّة لذلك مجهولةٌ لدى الإنسان، فليس للمُلحد أن يتنكَّر لوقوع ذلك بدعوى أنَّه غيرُ معقول، بل هو معقولٌ وليس ثمة من محذورٍ عقليٍّ يقتضي إمتناع الوقوع له، وكونُ صيرورة الإنسان قردًا أمرٌ غير مألوف لا يقتضي الإستحالة للوقوع.

جوابٌ نقضيٌ بنظرية داروين:

على أنَّ الملحد يُؤمن بنظريَّة داروين المعروفة بنظريَّة تطوُّر الأنواع القاضية بأنَّ كلَّ الكائنات الحيَّة على وجه الأرض مُنحدرةٌ عن كائناتٍ أخرى حيَّةٍ مباينةٍ لها في الجنس، وهي بدورها مُنحدرةٌ أيضًا عن كائناتٍ أخرى حيَّة مباينةٍ لها في الجنس، نعم هذا التغيُّر والإنقلاب من جنسٍ لآخر لا يحصلُ فجأة بل ينتجُ عن تغيُّرٍ محدود في بعض الجينات الوراثيَّة في الكائن الحيِّ استجابةً لظروف الطبيعة أو لأي سببٍ آخر، هذا التغيُّر المحدود ينتقل وراثيًّا عبر التوالد ويتَّفق أنْ يحصل تغيُّرٌ محدودٌ آخر في الجيل اللاحق وهكذا تتراكمُ التغيُّرات عبر السنين والأجيال فينشأ عن ذاك جيلٌ لو قِيس إلى الجيل الذي انحدر عنه قبل آلاف السنين لكان مباينًا له.

فأصلُ الأنواع ـ كما تقول النظريَّة ـ بدأ بالخليَّة الأولى، ثم انقسمت، ثم صارت كائنًا بسيطًا نسبيًا، ثم صار معقَّدًا نسبيًّا، ثم تدرَّج فصار أكثر تعقيدًا،

وهكذا اصبح سمكةً مثلًا، ثم صار كائنًا برمائيًا، ثم أصبح من الزواحف، ومنها إلى سحليَّة لها قوائم، ثم تطوَّرت إلى مثل البهائم والطيور، وطرأ التغيُّر على بعض البهائم فتنقَّلت عبر السنين من نوعٍ إلى نوع آخر استجابةً لظروف الطبيعة وما يُعبَّر عنه بالإنتخاب الطبيعي والبقاء للأقوى أو الأصلح أو قل الأنسب لمقتضات البيئة والطبيعة، وكلُّ ذلك حصل عبْر الطفرات العشوائية في الجينات الوراثيَّة، ولذلك تقول النظريَّة أنَّ كلَّ الكائنات الحيَّة تنتمي إلى عائلةٍ واحدة يُعبَّر عنها بشجرة الحياة، وكلُّ عددٍ من الحيوانات تنتمي إلى سلفٍ مشتركٍ قريب، وكلَّما رجعنا إلى الوراء أكثر كان عددُ الأنواع التي تشترك في سلفٍ واحد أوسع، وكلَّما اقتربنا من الأجيال المتأخِّرة كلَّما ضاق عددُ الأنواع التي تشترك في سلفٍ واحد، فمثلًا تقولُ النظريَّة إنَّ الإنسان وبعض أنواع القرود ينحدران من سلفٍ واحدٍ مشتركٍ، فهما أبناءُ عمومة.

فما المحذور؟

هذه النظريَّة يُؤمن بها المُلحد ويُروِّج لها رغم أنها تقتضي البناء ليس على إمكانيَّة الإنتقال من جنسٍ إلى جنسٍ وحسب، بل على فعليَّة وقوع التنقُّل من جنسٍ إلى جنسٍ آخر، بل إنَّ تكاثر الأنواع بهذا العدد الهائل المشهود منها والمُنقرِض إنَّما حصل بحسب النظريَّة التي يُؤمن بها المُلحد نتيجة التنقُّل والتحوُّل الحاصل بسبب تطوُّر الأنواع، وعليه فأيُّ محذورٍ في صيرورة إنسانٍ قردًا؟!

صحيحٌ أنَّ الإنتقال من نوعٍ إلى آخر يحصلُ بواسطة تراكم التغيُّرات المحدودة عبْر السنين لكن التغيُّر بحسب النظريَّة ممكن غايتُه أنَّه لا يحدثُ إلا بعد سنين وأجيالٍ متلاحقة، فالحاجةُ إلى انتظار سنين متمادية ينشأ عن محدوديَّة التغيرات، فلو تراكمت التغيُّرات فجاةً والتي لا يُحيلها العقل لحصل الإنتقال مباشرةً من نوعٍ إلى آخر، فعدمُ حصول الإنتقال إلا عبر سنين طويلة لم يكن بسبب أنَّ لمقدار الزمن دخلًا في تحقُّق التحوُّل والإنتقال بل بسبب أن التغيرات التي تطرأ تكون محدودةً فلا يحصلُ الإنتقال بسبب ذلك إلا عبْر الزمن، وعليه فلو حصل التراكم ـ بتدخُّلٍ إلهي ـ للتغيُّرات في الجينات الوراثية في مدة يسيرةٍ لتحقَّق الإنتقال بشكلٍ طبيعي لأنَّ الزمن الطويل لا دخل له في تحقُّق الإنتقال كما هو المتفاهم من النظريَّة المذكورة.

دفع إشكالٍ جانبي:

وأمَّا أنَّ الانتقال يكون إلى الأصلح فليس منشأه أنَّ الطفرات العشوائية تكون إيجابيَّة دائمًا بل هي عشوائيَّة، فتارةً تكون إيجابيَّة وأُخرى سلبيَّة ـ كما تنصُّ على ذلك النظريَّة ـ ، غايتُه أنَّ الطفرات العشوائية السلبيَّة لا تنتقل إلى أجيالٍ متعاقبة بل إنَّ الأجيال التي انتقلت إليها الجينات الوراثية السلبيَّة المنتجة لمثل التشوه تنقرض بمرور الزمن لأنَّ الطبيعة لا تحتفظ إلا بالأصلح، لكنَّ ذلك إنَّما يتمُّ مع افتراض تكوُّن التغيُّرات ببطأ وعلى امتداد الزمن الطويل فتنتخب الطبيعة الأصلح ويكون مآل غير الأصلح أو السلبي هو الإنقراض، وأمَّا

مع افتراض تراكم الطفرات السلبيَّة في زمن يسير فإنَّه ينتج كائنًا مشوَّهًا مثلًا بشكلٍ طبيعي، والطبيعةُ لا تأبى ذلك، فهي عمياءُ وغير مفكرة ولا مدبِّرة، فإذا تراكمت الطفرات السلبيَّة فإنَّها تُنتج كائنًا يتناسبُ مع طبيعة تلك الطفرات.

على أنَّ الأصلح الذي تنتخبُه الطبيعة ليس معناه الأكمل روحيًّا وعقليًّا وجماليًّا فإنَّ الطبيعة العمياء لا تعرفُ معنى الأكمل والأعقل والأجمل فالأصلح عندها هو الأكثر تناسبًا مع بيئتها والأقدر على مقاومة ظروفها المتقلبة، فقد يكون القرد هو الأنسب والأصلح والأقدر على التأقلم مع ظروف الطبيعة.

ثم إنَّنا لا نفترض في الإنسان الذي صار قردًا القدرة على البقاء والتعاقُب بل يكفينا أن ينقلب قردًا حتى لو كان غير قادرٍ على مقاومة قانون الطبيعة القاضي بإنتخاب الأصلح والمقتضي لإنقراض غير الأصلح، فالطبيعة بحسب النظرية لا تمنع من وجود الأصلح، بل ولا تمنع من وجود غير الصالح، وإنَّما تمنعُ من استمرار بقاء نوعِه وتحكم عليه بالإنقراض، فغيرُ الأصلح وغير الصالح يُمكن أن يتحقَّق له وجود بحسب ما تنصُّ عليه النظرية ولكنَّ الطبيعة تحولُ دون استمرار بقاءِ نوعه.

ومحصَّل القول: إنَّ الاستشهاد بنظرية داروين في المقام ليس للبناء عليها والإدِّعاء بأنَّ ما وقع لأصحاب السبت كان مصداقًا لهذه النظريَّة المعبَّر عنها بنظرية النشوء والإرتقاء أو نظريَّة التطور، بل للنقض على دعوى المُلحد عدم معقوليَّة الإنتقال من جنسٍ لآخر، فإنَّ قِوام هذه النظريَّة التي يُروِّج لها

الملحدون تبتني على تطوُّر الأنواع والإنتقال من جنسٍ من الكائنات الحية إلى جنسٍ آخر مباين له، فإذا أمكن ذلك فأيُّ محذور عقليٍّ في القبول بإمكانية أن تتدخل العناية الإلهية لغايةٍ من الغايات فتحول إنسانًا إلى قرد أو خنزير؟!

عدم الإيمان لا ينفي الإمكان:

وأمَّا أنَّ الملحد لا يُؤمن بالله تعالى، فهو أمر لا ينفي إمكانيَّة الإنقلاب والتحوُّل، نعم هو يقتضي البحث عن الأدلَّة على وجود الله وقدرتِه المطلقة، فالبحث يجب أن يأخذ هذا المسار مع الملحد، فإذا قامت الأدلَّة على وجود الله تعالى وقدرتِه المطلقة تعيَّن الالتزام بقدرتِه على فعل ذلك ابتداءً، وإذا ثبت لنا بعد ذلك أنَّه تعالى أخبر بأنَّه قد فعل ذلك تعيَّن علينا التصديق بوقوع ذلك، فهذا كلُّ ما في الأمر، فالإنقلابُ ممكن وأمَّا حصوله خارجًا دون مقدِّماتٍ ظاهرة فهو يتوقَّف على أنَّ الله تعالى موجودٌ وقادر، فالبحثُ يجبُ أنْ يأخذ هذا المسار مع المُلحد أي يجب أنْ نبحثَ معه عن وجود الله تعالى وقدرتِه، فلا يصحُّ للمُلحد أنْ يتحَّدث عن جزئيات كموضوع الإنقلاب بمنأى عن القضيَّة الأم التي تفصل بين الملحد والمُتديِّن، فإنَّ الحسم لهذه القضيَّة سيُلغي الكثير من شبهات المُلحد، فتشبُّث الملحد بمثل هذه الشبهات الجزئية أشبهُ شيء بالأكل من القفا وينشأ ذلك غالبًا من إرادة التشويش والهروب عن الإستحقاق الذي تفرضُه الأدلَّة والبراهين الساطعة على وجود الله تعالى وقدرتِه المطلقة.

الممسوخ ليس هو الأصل:

وأمَّا الإشكال الآخر، فجوابُه: أنَّه قد ذكرنا أنَّ مسخ أصحاب السبت على صور القِردة ليس معناه أنَّهم الأصل في وجود القردة، فالقِردة وكذلك الخنازير قد وُجدوا في سياق وجود الحيوان على وجه الأرض، ولا صلة لذلك من قريبٍ أو بعيدٍ بما حدث لأصحابِ السبت، غايتُه أنَّ الله تعالى لما أراد معاقبة أصحاب السبت مسخَهم على صورةِ هذا الحيوان الذي كان معروفًا ومشهودًا للإنسان قبل حادثة المسخ لأصحاب السبت، وقد دلَّت النصوص الواردة عن الرسول الكريمﷺ وأهل بيتهعليهم السلام أنَّ الذين مُسخوا من أصحاب السبت على هيئة القِردة لم يتناسلوا بل ولم يُعمِّروا أكثر من أيامٍ معدودة ثم أُبيدوا عن آخرهم، وكان الغرضُ من مسخهم هو التنكيل والنكاية بهم ولكي تتَّعظ بهم الأممُ التي شهدتْ مآلهم الذي صاروا إليه وتتَّعظُ بهم الأمم التي تصلُها أخبارُهم كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1].

وأما الروايات الصريحة في أنَّ المسوخ لم يتناسلوا وأنَّهم هلكوا بعد أيامٍ معدودة من وقوع المسخ عليهم، فمنها: ما أخرجه مسلم في صحيحه بسنده عن عبد الله بن مسعود، أنَّه قال: ذُكرت عند رسول اللهﷺ القِردة، قال مسعر: وأراه قال والخنازير، فقالﷺ: إنَّ الله لم يجعلْ لمسخٍ نسلًا ولا عقِبًا، وقد كانت

(١) البقرة/ ٦٥-٦٦.

القِردة والخنازير قبل ذلك[1].

وفي مسند أحمد بن حنبل، فقال النبيُّ صلى الله عليه وآله: إنَّ الله لم يمسخ شيئًا فيدع له نسلًا أو عاقبةً، وقد كانت القِردة أو الخنازير قبل ذلك[2].

ومنها: ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير بسنده عن أُمِّ سلمة قالت: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ما مسخ الله من شيء فكان له عقبٌ ولا نسل[3].

ومنها: ما أورده الشيخُ الصدوق في علل الشرائع بسنده عن عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: قلتُ لأبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يا بن رسول الله... فقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ قال عليه السلام: إنَّ أولئك مُسخوا ثلاثة أيام، ثم ماتوا ولم يتناسلوا[4].

ومنها: ما أورده الشيخُ الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن عليِّ بن محمد بن الجهم قال: قال الإمام الرضا عليه السلام:... وإنَّ المسوخ لم يبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتتْ، وما تناسلَ منها شيءٌ، وما على وجه الأرض اليوم مسخ[5].

وروى مرسلًا في كتاب من لا يحضره الفقيه قال: وروي أنَّ المسوخ لم تبقَ

---

(١) صحيح مسلم - مسلم النيسابوري - ج٨ / ص٥٥.

(٢) مسند أحمد - أحمد بن حنبل - ج١ / ص٣٩٠.

(٣) المعجم الكبير - الطَّبراني - ج٢٣ / ص٣٢٥.

(٤) علل الشرائع - الشيخ الصَّدوق - ج١ / ص٢٢٧.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام - الشيخ الصَّدوق - ج١ / ص٢٤٥.

أكثر من ثلاثة أيام[١].

ومنها ما أورده الطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس قال: إنَّهم بقوا ثلاثة أيام ينظرُ إليهم الناس، ثم هلكوا، ولم يتناسلوا، قال: ولم يمكثْ مسخٌ فوق ثلاثة أيام[٢].

الخلاصة:

فالمقطوعُ به أنَّ الذين مُسخوا إلى قردة من بني إسرائيل وكذلك من مُسخ منهم إلى خنازير قد هلكوا بُعيد مسخِهم ولم يتناسلوا، كما أنَّ الأرجح بمقتضى ما هو المُستظهر من الآيات وكذلك بعض الروايات أن المسخ كان لصورِ هذه الأمَّة من بني إسرائيل وليس لحقائقهم، فمعنى مسخهم إلى قردة وخنازير هو أنَّ صورهم قد مُسخت على صور وهيئات القردة والخنازير ولكن إنسانيتهم ظلَّت كما هي، فهم بشرٌ في مداركهم ومشاعرهم وملكاتهم ولكن صورهم وهيئاتهم كصور القِردة والخنازير، نعوذ بالله تعالى من الحَور بعد الكور ومن الزيغ بعد الهدى.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) من لا يحضر الفقيه - الشيخ الصّدوق - ج٣ / ص٣٣٧.

(٢) مجمع البيان - الشيخ الطّبرسّي - ج٤ / ص٣٨٤.



الشبهة السادسة عشرة

هل كان عجل السامري خارقاً للعادة

الشبهة السادسة عشر

هل كان عجلُ السامريِّ خارقًا للعادة؟

الشبهة:

يقول القرآن في سورة الأعراف: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾[1]، وكذلك في سورة طه: ﴿ قَالُواْ مَآ أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَآ أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ ٱلْقَوْمِ فَقَذَفْنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ * فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾[2].

ومعنى ذلك أنَّ القرآن يقول إنَّ عجلًا مصنوعًا من الذهب يخور كما يخور العجل الطبيعي، هل هذا معقول؟! كيف يمكن لبشرٍ أنْ يخلق تمثالًا ناطقا متكلِّماً؟! ومِن أين استقى القرآن هذا الخبر الذي ليس له أساسٌ تأريخي؟!

الجواب:

له خُوارٌ فحسب!

تتحدَّث الآيتان وآياتٌ أُخرى عن حادثةٍ وقعتْ في زمن نبيِّ الله موسى عليه السلام،

---

(١) الأعراف/ ١٤٨.

(٢) طه / ٨٧-٨٨.

وحاصل ما أفادته هذه الآيات أنَّ موسى عليه السلام بعد أنْ غاب عن قومِه بني إسرائيل لميقاتِ ربِّه ومناجاتِه في الطور وامتدَّ غيابُه عنهم أربعين ليلةً عاد إليهم فوجدهم أو وجد فئةً منهم يعبدون تمثالًا متَّخذًا من الذهب على هيئة عجلٍ، ووصف القرآنُ هذا العجل الذهبي بأنَّ له خُوار، وأفاد بأنَّ رجلًا من بني إسرائيل يُدعى السامري هو مَن صنع لهم هذا العجل، فأخذ موسى عليه السلام العجلَ - بعد أنْ وبَّخهم - وأحرقه ورمى بحطامه في اليم.

فما أفاده القرآنُ هو أنَّ العجل المُتَّخذ من الذهب كان له خُوار، وليس ثمة آيةٌ في القرآن أفادت أنَّه كان ناطقًا متكلِّما كما زعم صاحبُ الشبهة، بل إنَّ الآيات التي تصدَّت لبيان هذه الواقعة والتي بترَها صاحبُ الشبهة قد صرَّحت بأنَّه لم يكن يتكلَّم، بل ولم يكنْ يستجيبُ ويتعاطى كما يتعاطى الحيوانُ مع الإنسان، فلم تكن له مِن خصوصيَّةٍ سوى أنَّه كان يخور، فهو تمثالٌ شأنُه شأنُ سائر التماثيل لا حِراك له ولا شعور، وشأنُه شأنُ سائر الأصنام المُتَّخذة من المعادن أو الحجر أو الطين والتي وصفَها القرآنُ في مواضع عديدة بأنَّها لا تضرُّ ولا تنفع، يقولُ الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾[1]، وقال تعالى في سورة طه: ﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ * فَأَخْرَجَ

(١) الأعراف/ ١٤٨.

لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ * أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾[1].

مجرَّد تمثال «جسد»:

فالآياتُ تُصرِّحُ بأنَّ العجل الذي صنعه السامريُّ من حُليِّ القوم لم يكن يتكلَّم أو يتفاعل، ولم يكن سوى تمثالٍ خاوٍ مجرَّدٍ من كلِّ حياة كما هو مقتضى التعبير عنه بالجسد، فإنَّ المُتفاهم عرفًا ولغةً من كلمة الجسد هو البدن بلا روح أو قل هو الجثة الهامدة، فلو كان عجلاً حقيقيًّا لقال تعالى فأخرج لهم عجلًا له خوار دون الحاجة إلى وصف العجل بالجسد، إذ لا مقتضي لوصفه بالجسد لوضوح أنَّ العجل الحقيقيَّ جسدٌ حي، فلا يُقال مثلاً: رأيتُ عجلًا جسدًا أو اشتريتُ عجلًا جسدًا أو اشتريتُ جسدَ عجلٍ، لا يقال ذلك في مقام التعبير عن الرؤية أو الشراء لعجلٍ حيٍّ. نعم يُقال رأيتُ عجلًا جسدًا في مقام التعبير عن أنَّه رآى جثةَ عجلٍ فيُردف كلمة جسدٍ للعجل حتى لا يتوهَّم السامعُ أنَّه رآى عجلاً حيًّا أو يقولُ رأيتُ عجلاً جسدًا للتعبير عن أنَّه رآى تمثالَ عجلٍ، فيقول رأيتُ عجلًا جسدًا حتى لا يتوهَّم السامع أنَّه رآى صورةً منقوشةً على هيئة عجل.

فمفادُ الآيات أنَّ السامري جمع الحليَّ الذي غنِمه بنو إسرائيل من قوم فرعون بعد الغرق فصنع منه تمثالاً على هيئة عجلٍ ثم دعا بني إسرائيل إلى

---

(١) طه / ٨٧-٨٩.

عبادته فأين الإشكال في ذلك؟! وأين هو الأمرُ المنافي لتعقُّل الوقوع لهذا الحدث؟! فهل يمتنعُ عقلاً أن يتمكَّن إنسانٌ من صناعة تمثالٍ على هيئة عجل؟!

نعم لو كان مفادُ الآيات أنَّ السامريَّ صنع لبني إسرائيل عجلاً حقيقيّاً لأمكن الإستشكالُ على ذلك لكنَّ الآيات لا دلالة فيها على أكثر من أنَّ السامريَّ صنع تمثالاً من معدن الذهب على هيئة عجل.

معنى (له خُوار):

وأما أنَّه كان له خُوار فمعناه أنَّ العجل كان مُكيَّفًا بنحوٍ ينبعثُ من جوفِه صوتٌ كصوت خُوار العجل الحقيقي، وليس ذلك بعزيز على المَهرة من الصنَّاع، فها نحن نُشاهد دميةَ سنورٍ لها عواء، ودميةَ أسدٍ لها زئير ونشاهدُ دميةً على هيئة طفلٍ ينبعثُ منها صوتٌ كبكاء الطفل، وإذا كان هذا الأمر قد أصبح مألوفًا في زماننا فلا يستثير استغرابنا فإنَّه لم يكن مألوفاً في غابر الزمان، ولعلَّ ذلك هو منشأ خضوعهم لدعوة السامري كما خضَعَ من كان قبلهم للسحَرة الذين اجتلبهم فرعون فجاؤوا بسحرٍ عظيم كما أفاد القرآن الكريم: ﴿ قَالَ أَلْقُواْۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾[1].

فما هو المانع من أنْ يكون السامريُّ ساحراً، أو كان يمتلك من المهارة والخفَّة والتقنية مستوىً تأهَّل به إلى أن يُكيِّف جسد العجل الذهبي الذي صنعه بكيفية تؤدِّي إلى أنْ ينبعث من جوفه صوتٌ يُشبه خُوار العجل، ويكون ذلك بنحوٍ

---

(١) الأعراف/ ١١٦.

لا يتفطَّنون إلى سرِّه كما هو المشاهد من أعمال المهرة من المهندسين؟! وتوهُّم أنَّ ذلك لم يكن متاحاً في العصور الغابرة تدحضُه الآثار الباقية والمشهودة من الحضارة الفرعونيَّة وغيرها من الحضارات، فالكثير من أعمالهم التي لا زال بعضُها مشهودًا تُعبِّر عن تقنيةٍ راقية بالقياس إلى زمانِهم، بل إنَّ العديد من آثارهم المُبهرة يشقُّ إلى الآن على غير المتخصِّصين الوقوف على أسرارها.

دفع إشكالٍ جانبي:

قد يُقال إنَّ ظاهر الآيات المتصدِّية لحكاية واقعةِ العجل يقتضي أنْ لا يكون العجل الذي صنعَه السامريُّ تمثالًا عاديًّا وإلا فما معنى أنْ يسأله موسى عن كيفيَّة صناعته؟! وما معنى قول السامريِّ إنه قبض قبضةً من أثر الرسول؟! وكيف تمكَّن السامريُّ من خداع هذا العدد الكبير من بني إسرائيل وأوهمهم أنَّ هذا العجل هو إلههم؟! كلُّ ذلك يقتضي استظهار أنَّ القرآن كان بصدد الإخبار عن أنَّ السامري قد صنع لبني إسرائيل عجلًا حقيقيًا وهذا هو الذي كان يعنيه صاحب الشبهة من نفي المعقوليَّة لهذه الواقعة التي يُخبر عنها القرآن.

والجواب:

ليس فيما أُشير إليه من الآيات ما يظهرُ منه أنَّ عجل السامريِّ كان حقيقيًّا أو يقترب من الحقيقي، بل هي صريحةٌ بأنَّه لم يكن سوى تمثال كما يتَّضح ذلك ممَّا أفادته الآياتُ من أنَّ السامريَّ قد صنعه من الحُليِّ الذي غنمه بنو إسرائيل

من قوم فرعون بعد الغرق، قال تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا ﴾[1]، فالآية صريحة أن العجل قد تمَّ اتِّخاذه من الحلي وكذلك هو مفاد قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ مَآ أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَآ أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ ٱلْقَوْمِ فَقَذَفْنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ ۞ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا ﴾[2] فهذه الآية تحكي جواب بني إسرائيل لموسى بعد أن وبَّخهم على اتخاذ العجل إلهًا قالوا أنَّهم جمعوا الأوزار والأثقال التي غنموها من زينة قوم فرعون وهي الذهب فصنع السامريُّ لهم منها عجلًا، فالعجل إذن قد تمَّت صناعته من زينة القوم، فكيف يكون حقيقيًّا وهو متَّخذ من معدن الذهب أو منه ومن المعادن التي يُتزيَّن بها؟! ثم إنَّه كيف يكون حقيقيًّا وقد صرَّحت الآياتُ أنه كان عجلًا جسدًا أي بلا روح ولا حياة كما اتَّضح ذلك ممَّا تقدم.

سؤال موسى لم يكن استفهاماً ولا عن الكيفية:

وأما سؤال موسى عليه السلام للسامريِّ فلم يكن عن كيفيَّة صناعة العجل، بل لم يكن سؤال إستفهامٍ وإنَّما كان سؤالَ إستنكار قال موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ﴾[3]، أي ما الذي تطلب ممَّا فعلت؟ وما الذي دعاك إلى ما اقترفتَ من أمرٍ عظيم؟ فالخطبُ يستعمل في الطلب ولكنَّه الطلب ذو الشأن، كما هو سؤال إبراهيم للملائكة الذين أُرسلوا إلى قوم لوط: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا

---

(١) الأعراف/ ١٤٨.

(٢) طه / ٨٧-٨٨.

(٣) طه / ٩٥.

ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾[١] أي ما شأنكم الذي جئتم له وما طلبُكم، ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴾[٢]، وكذلك هو معنى قوله تعالى على لسان موسى مخاطبًا لابنتي شعيب: ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ﴾[٣] أي ما شأنكما وما الذي تطلبانه من الامتناع عن سقي القطيع، ﴿ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ﴾[٤] فهما يذودان القطيع من الماء ينتظران بذلك ابتعادَ الرعاة عن الماء بعد قضاء حاجتهم منه، أي إنَّ الذي يطلبانه من حبس القطيع هو الانتظار به إلى أنْ يقضيَ الرعاةُ حاجتهم من الماء فلا يزاحمانهم عليه.

فسؤالُ موسى عليه السلام للسامريِّ كان عن الغاية التي دفعته إلى ما فعل، ولم يكن سؤالًا عن كيفيَّة صناعة العجل، كما أنَّه لم يكن سؤالًا استفهاميًّا بل كان استنكاريًّا يستبطنُ التوبيخ والتقريع، ثم إنَّ جواب السامريِّ يؤكِّد أنَّ السؤال كان عن الغاية التي يطلبُها والتي دفعته إلى هذا الفعل الخطير والشنيع حيث أجاب أنَّ ما فعله كان من تسويل النفس، فهي التي دفعته إلى ما كان قد فعله: ﴿ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى ﴾ فتسويلُ النفس هو الباعثُ له على ما فعل بحسب زعمه، وأمَّا قوله: ﴿ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ

---

(١) الذاريات/ ٣١.

(٢) الذاريات/ ٣٢-٣٣.

(٣) القصص/ ٢٣.

(٤) القصص/ ٢٣.

﴿ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا ﴾ فهو توطئةٌ لجوابه عن الباعث والغاية مِمَّا فعل، فهو وإنْ كان قد تصدَّى لبيان حقيقة ما فعل ـ بحسب زعمه ـ لكنَّ موسى عليه السلام لم يكن قد سأله عن ذلك بل هو من تبرَّع بالبيان لذلك تبريرًا لما كان قد اجترحه، وعليه فلا يُعبِّر سؤالُ موسى عن ملاحظته لأمرٍ خارقٍ للعادة في صناعة العجل.

لعلَّ السامري قد كذب وموسى لم يصدّقه:

وأمَّا ما زعمه السامريُّ من أنَّه قد أبصر أو تفطَّن إلى ما لم يتفطن له بنو إسرائيل فرآى الرسول ولعلَّه يقصد جبرئيل فأخذ قبضةَ ترابٍ من آثار أقدامِه أو مِن أقدام فرسه فلعلَّه كان يكذب، ولا يظهر من الآيات أنَّ موسى عليه السلام قد صدَّقه فيما ادَّعى بل يظهرُ من الآيات أنَّه لم يعبأ بجوابه بل بادر إلى طرده بعد أنْ عمِد إلى عجله الذي صنعه فأحرقَه على مرأىً منه ثم نسفَه في اليم قال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ * قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى * قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴾[1].

فليس في الآيات ما يظهرُ منها أنَّ موسى عليه السلام قد صدَّقه فيما ادَّعاه من أنَّه رآى الرسول وأخذ قبضةً من أثره فاستفاد منها في صناعة العجل، فلعلَّه قد

---

(١) طه / ٨٧-٨٩.

كذب على موسى كما كذب على بني إسرائيل قبلَه، ولعلَّ التراب الذي نبذه في العجل لم يكن قد قبضَه من أثر الرسول وإنَّما فعل ذلك إيهامًا لبني إسرائيل ليُضفي على فعله صبغةً غيبية، وحتى لو كان صادقًا في دعواه أنَّه قبض قبضةً من أثر الرسول فإنَّ ذلك لا يعني أنَّها ذات تأثير وأنَّ خوار العجل كان بسببها، نعم هو قد أوهم بني إسرائيل أنَّ صناعة العجل وخُواره كان من فعل وأثر تلك القبضة، فهم لم يشهدوا كيف صنع العجل ولا يعلمون كيف صار له خُوار، فمبلغُ فعلهم أنَّهم جمعوا الحليَّ وقذفوه في الموضع الذي حدَّده لهم السامري ثم ألقى هو قبضةَ التراب فأخرج لهم عجلًا له خوار، قال تعالى: ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ﴾[1]، فقوله تعالى: ﴿فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ﴾ صريح في أنَّهم لم يشهدوا كيفيَّة صناعته بل فاجأهم بأنْ أخرج لهم عجلًا مصنوعًا من الذهب له خوار، ويظهر من صدر الآية أنَّه قد خدعهم بحيث لم يجدوا مناصًا من الإذعان لدعواه أنَّ العجل قد تكوَّن من فعل القبضة التي ألقاها: ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا﴾، فهم يدَّعون أنَّ استجابتهم للسامريِّ كانت عن غير اختيارٍ منهم، فهم قد وجدوا بعد إلقاء السامري للتراب أن عجلًا متجسدًا قد ظهَر وله خوار، فلم يكن في وسعهم إلا التسليم لدعوى السامري، وهذا يُرجِّح أنه قد سحرهم، فلعلَّه كان من السحَرة الذين

---

(١) الأعراف/ ١٤٨.

آمنوا بموسى عليه السلام بعد أنْ أبطل موسى عليه السلام سِحرَهم، ولعلَّه لم يكن منهم ولكنَّه كان يُحسن السحر أو الشعبذة فتمكن بذلك من خِداعهم وتضليلهم، وعلى كلِّ تقدير فإنَّ المُحرَز من فعل السامري أنَّه قد أوهم بني إسرائيل وضللهم كما اتَّضح ممَّا تقدم، وكما قال تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ أي أنَّه خدعهم وأوقعهم في الضلال عن عمدٍ وتدبير، فلم يكن ما فعله قد نشأ عن شبهةٍ استحكمت في نفسِه كما أقرَّ هو بذلك حين قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتۡ لِي نَفۡسِي﴾.

خداعهم ليس عسيراً:

وأمَّا أنَّه كيف تمكَّن من خِداع هذا العدد الكبير من بني إسرائيل وأوهَمَهم أن هذا العجل هو إلهُهُم؟

فجوابُه أنَّ الذين اتبعوا السامري لم يكن وعيُ التوحيد ـ أساسًا ـ قد تمكَّن من عقولهم وقلوبهم، ويؤكِّد ذلك ما أفاده القرآنُ من أنَّهم بعد غرق فرعون وجنوده وبعد أنْ تجاوز بهم موسى البحر وجدوا قومًا يعبدون أصنامًا فطلبوا من موسى أن يتَّخذ لهم إلهًا كما لهؤلاء الوثنيين آلهة قال تعالى: ﴿وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ﴾[1] فالسامريُّ وإنْ كان قد أضلَّهم حين أوهَمَهم أنَّ العجل هو آلهتُهم التي ينبغي أنْ يعكفون عليها ويعبدونها إلا أنَّهم أساسا كانوا يعتقدون أنَّ المعبود يجب أنْ يتمثَّل في وثنٍ يشهدونه فيعكفون عليه

(١) الأعراف/ ١٣٨.

ويسجدون له، فما فعلَه السامريُّ لم يكن أكثر من أنَّه أوهمهم أنَّ العجل هو ذلك المعبود الذي طلبوا من موسى أنْ يتَّخذه لهم لكنَّه لم يفعل، وإلى ذلك يُشير قولُه تعالى على لسانِهم بعد أنْ أخرج السامريُّ لهم العجل: ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ﴾ فكان ينبغي على موسىعليه السلام أن يُرشدهم إلى عبادة العجل لكنه نسي!!.

وخلاصة القول: إنَّ السامري لم يُحدِثْ تحوُّلًا جذريًّا في عقيدة مَن اتَّبعه من بني إسرائيل فهم أساسًا يعتقدون أنَّ الإله يجب أنْ يكون ماثلًا أمامهم، فكلُّ ما صنعه السامريُّ هو أنَّه شخَّص لهم ذلك الإله. فقبولُهم لدعواه لم يكن مُستغربًا ولا يُعبِّر عن دهاءٍ استثنائي للسامري بل إنَّ استعدادَهم الفكري والنفسي، والثقافةَ التي ورثوها ولم يتحرَّروا بعدُ من تأثيرها هو ما نشأ عنه قبولُهم بيسرٍ لِفرية السامري خصوصًا وأنَّه قد أضفى عليها بمكرِه صبغةً غيبية.

الخلاصة:

والمتحصَّل ممَّا ذكرناه أنَّه لا موضع لدعوى عدم معقوليَّة القصَّة المذكورة، فالعجل الذي صنَعَه السامريُّ وعبده بنو إسرائيل لم يكن سوى تمثالٍ مصنوع من الذهب على هيئة عجل، وأما الخُوار الذي كان ينبعثُ منه فمنشأه أنَّ السامري قد صنع العجلَ بكيفيَّةٍ خاصة تقتضي أنْ ينبعث الصوت من جوفه كلَّما حُرِّك أو وضع على كيفيَّة خاصة نُفخ فيه أو ما أشبه ذلك كما تصدر الأصوات من آلات الموسيقى مثلًا غايتُه أنَّ بني إسرائيل لم يتفطَّنوا إلى السرِّ الذي ينشأ عنه

انبعاث الخُوار من جوف العجل الذهبي، ولعلَّ ذلك بفعل الشعبذة والخفَّة التي لا يبعدُ أن السامري كان يُتقنُها خصوصًا وأنَّ الكثير ممن هم في عصره كان يُتقنُ السحر والشعبذة، ومن المحتَّم أنهم متفاوتون في مستوى المهارة والإتقان.

وأمَّا ما هو الأساس والمستند التاريخيُّ لهذه القصَّة فجواب ذلك أنَّ المستند الذي نعتمدُه ونقطعُ بصدقِه ومطابقتِه للواقع هو القرآن نفسُه الذي نعتقد جازمين أنَّه من عند الله تعالى وأنَّه: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[1]، فلسنا بحاجة بعد أن أخبر القرآن عن هذه الواقعة إلى مستندٍ تأريخي للتصديق بوقوعها، وإذا أردنا أن نبرهن للآخرين على صدق هذه الواقعة ومطابقتها للواقع فإن الطريق الذي سوف نسلكه للبرهنة على ذلك هو ذاته الطريق الذي نستدل به على وجود الله ووحدانيته ونبوَّة النبيِّ الكريم ﷺ وأن القرآن هو الوحي الإلهي الذي نزل من عند الله على قلب رسول الله ﷺ وكلَّفه بتبليغه، فإذا ثبت ذلك ثبت صدقُ كلِّ ما ورد في القرآن الكريم، فهذا هو الطريق الذي نعتمده لإثبات هذه الواقعة وغيرها من الوقائع التأريخية التي تصدى القرآن لبيانها، ولا يصحُّ لأحد المطالبة بإثبات مثل هذه الوقائع التأريخية بمعزلٍ عن هذا الطريق.

والحمد لله ربِّ العالمين

---

(١) فصلت/ ٤٢.



الشُّبهةُ السَّابعةَ عشرَ

هَل تناقضَ القرآنُ في تحديدِ مُدَّةِ الرَّضاعةِ

الشبهة السابعة عشر

هل تناقض القرآن في تحديد مدَّة الرضاعة؟!

الشبهة:

في سورة البقرة يقول القرآن: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[1]، ولكن في سورة الأحقاف يقول القرآن: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[2]، ومعنى ذلك أنَّ مدَّة الرضاعة أقلُّ من سنتين لأنَّ الحمل في العادة يكون تسعة اشهر، وبالتالي يكون الرضاع واحدًا وعشرين شهرًا، وهو مناقضٌ لِما ورد في سورة البقرة من أنَّ الرضاعة حولين كاملين.

وعالج بعضُ علماء المسلمين هذا التناقض بدعوى أنَّ المقصود من الآية الثانية هو بيان أقل مدَّة الحمل وهي ستة أشهر، والإشكال على هذا القول هو أنَّ مدَّة الحمل في الغالبيَّة العظمى من النساء تسعة أشهر، والولادة في ستة أشهر من الحالات الشاذَّة، والتشريع عادة يأخذ في الاعتبار ما هو شائعٌ ومتعارَف عليه، ولا يُبنى التشريع على الحالات الشاذَّة.

---

(١) البقرة/ ٢٣٣.

(٢) الأحقاف/ ١٥.

ولكن حتى لو تجاوزنا ذلك فالولادة بعد ستة أشهر تُعتبر اجهاضًا، لأنَّ الجنين لا يكتمل نموُّه ويُصبح قادرًا على الحياة خارج رحم أُمِّه إلا بعد الأسبوع الثامن والعشرين من الحمل أي بعد سبعة أشهر.

الجواب:

أين هو التناقض؟!

الآيةُ المباركةُ من سورة البقرة لا تفرضُ على الأبوين إرضاعَ الولد حولين كاملين كما هو واضح من ذيل الآية حيثُ علَّقت الإكمال للرضاعة على الإرادة: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾، نعم هي تدلُّ على طلب ذلك واستحبابه ورُجحانِه، كما أنَّ الآية تدلُّ على أنَّ أقصى مدّة الرضاعة حولان كاملان، وعليه فالآثار الشرعيَّة المترتِّبة على الرضاعة لا تتحقَّق بعد الحولين من حين الولادة، فالرضاعة بعد الحولين لا تنشرُ الحرمة مثلاً، والأمُّ بعد الحولين ليس لها حقُّ المطالبة بإرضاع الولد.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ فهو لا ينفي كون الرضاعة حولين كاملين، فهي حولان كاملان أيضًا لَمن أراد أنْ يُتِمَّ الرضاعة، غايته أنَّ هذه الآية أضافت أمرًا زائدًا على الآية من سورة البقرة وهو أنَّ الحمل الذي تترتَّب عليه الآثار الشرعيَّة لا تقلُّ مدَّته عن الستة أشهر، وذلك بقرينة الآية من سورة البقرة، فلأنَّ الآية من سورة البقرة أفادت أنَّ الرضاعة الكاملة حولان كاملان فهذا معناه أنَّ الوقت المتبقِّي للحمل من الثلاثين شهرًا هو الستة أشهر،

فالآيةُ تتحدَّث عن أدنى مدَّة الحمل وأقصى مدَّة الرضاعة. فأين هو التناقض بين الآيتين؟!، فالآيةُ من سورة البقرة أفادتْ أنَّ أقصى مدَّة الرضاعة حولان كاملان، والآيةُ من سورة الأحقاف أفادت أنَّ مدَّة الرضاعة أربعة وعشرون شهرًا أي حولين كاملين فأين هو التناقض؟!

فالآيةُ من سورة البقرة لم تتحدَّث عن مدَّة الحمل ولم تُشر إليه من قريبٍ أو بعيد وإنَّما تمحَّض ما أفادته في بيان أقصى مدَّة الرضاعة، فهي ساكتة عن مدَّة الحمل، لذلك لا يصحُّ القول بأنَّها مناقضة لِما أفادته الآيةُ من سورة الأحقاف، نعم توهَّم صاحبُ الشبهة أنَّ مدَّة الحمل تسعةُ أشهر وعليه لن يبقى للرضاعة من الثلاثين سوى إحدى وعشرين شهرًا فتكونُ الآية من سورة الأحقاف منافيةً للآية من سورة البقرة التي أفادت أنَّ مدَّة الرضاعة حولين كاملين، لكنَّ ما توهَّمه ليس صحيحًا فمدَّة الحمل ستة أشهر فتكون مدَّةُ الرضاعة أربعة وعشرين شهرًا وهو ذات الوقت الذي أفادته الآيةُ من سورة البقرة أعني الحولين الكاملين.

الأقلُّ لا يكون متعارفاً وكذلك الأكثر:

وأمَّا الإشكال بأنَّ المدَّة المتعارفة للحمل هي تسعة أشهر وأنَّ التشريع يبتني على المتعارَف فهو إشكال واهٍ، ذلك لأَنَّ الآية من سورة الأحقاف كانت بصدد البيان لأقلِّ مدَّة الحمل، ومن الطبيعي أنْ يكون الأقلُّ غيرَ متعارفٍ، وكذلك لو قال الشارع: أقصى مدَّة الحمل سنةٌ كاملة، فإنَّ بقاء الحمل في رحم الأُمِّ

سنة كاملة غير متعارَف، لكن المُتعيَّن على المشرِّع أن يُبيِّن حدود موضوعات الأحكام من حيث السعة والضيق، والأدنى والأعلى، والأقل والأكثر، ولذلك نجد مثلًا المشرِّع يُحدِّد أقلَّ زمن الحيض ـ الذي تترك معه المرأةُ الصلاة والمعاشرة الزوجيَّة ـ برؤية الدم ثلاثة أيام كاملة متوالية لا تنقص ساعة، وهذا الحدُّ غير متعارَف لكنَّه قد يتَّفق، وكذلك نجدُ الشارع يحكم بأنَّ أدنى ما يُوجب نسبة الولد للزوج هو أن يُفرِغ نطفته على الموضع من زوجته، فتحقُّقُ الحمل بمثل ذلك ـ أي دون إيلاج ـ غيرُ متعارَف ولكنَّه قد يتَّفق ولو نادرًا، وكذلك هو الشأن في القوانين الوضعيَّة فإنَّها تنصُّ مثلًا على أنَّ القتل العمدي أو الشبيه بالعمد يتحقَّق بدفع الرجل باليد عن عمدٍ وبقصد الإيذاء فإنَّ تحقُّق القتل بذلك غيرُ متعارَف ولكنَّه قد يتَّفق ولو نادرًا ولذلك يتعيَّن على المُشرِّع أنْ ينصَّ عليه أو على ما يدلُّ عليه.

تقسيم موضوعات الأحكام:

ولمزيدٍ من التوضيح نقول:

إنَّ الأحكام الشرعيَّة وكذلك الأحكام الأرضيَّة الوضعيَّة تُجعل على موضوعاتٍ خارجيَّة مقرَّرة بمعنى أنَّ هذه الأحكام تترتَّب عند تحقُّق موضوعاتها في الخارج، وهذه الموضوعات على قسمين:

القسم الأول: موضوعات منضبطة في نفسها لا تزيدُ ولا تنقص، وليس لها أفراد ومصاديق متفاوتة من حيثُ وضوح وخفاء صدق عنوان الموضوع عليها،

فهنا يتصدَّى المشرِّع لجعل الحكم على عنوان هذا الموضوع دون أن يتصدَّى لبيان حدودِه؛ لأنَّه مُحَدَّدٌ ومنضبِطٌ في نفسه، ومثالُ ذلك «الميْت» فإنَّه موضوع للعديد من الأحكام منها إستحقاق الورثة لأمواله، ومنها وجوب العدَّة على زوجته، ومنها صحَّة زواج زوجته من رجلٍ آخر، ومنها وجوب تغسيله وتكفينه والصلاةِ عليه ودفنِه وهكذا، فموضوعُ كلِّ هذه الأحكام هو الميْت والذي هو عنوان جليٌّ وواضح، ولذلك فالمشرِّع لا يتصدَّى لتحديد مفهوم هذا الموضوع وضبطه لأنَّه منضبطٌ في نفسه، ولهذا فهو يكتفي ببيان الأحكام المترتِّبة على هذا الموضوع دون أنْ يتصدَّى لبيان حدوده وذلك لأنَّ مصاديق هذا الموضوع ليست متفاوتة، فالموتُ حقيقةٌ ذاتُ مفهوم واحد إمَّا أنْ يتحقَّق خارجًا أو لا يتحقَّق، فإذا تحقَّق ترتَّبت أحكامُه المجعولة عليه من قِبل المشرِّع.

القسمُ الثاني: وهو الموضوعات التي يكون صدقُها على أفرادها ومصاديقها متفاوتًا من حيثُ الوضوح والخفاء، فصدقُ عنوان الموضوع على بعض الأفراد واضحٌ وبيِّن، وصدقُه على أفرادٍ أُخرى خفيٌّ أو فيه شيءٌ من الخفاء، ومثالُ ذلك ـ للتقريب ـ عنوان الرشد أو الرشيد، فإنَّ هذا العنوان موضوع للعديد من الأحكام، منها صحَّة بيوعه وسائر عقوده، ومنها نفاذ إذنِه في أمواله وصحَّة تصرفه، ومنها إمضاء وصاياه في أمواله، ومنها صحَّة مُساءلته على جناياته وغير ذلك من الأحكام التي رتَّبها المشرِّع على مَن كان واجدًا لصفة الرشد، لكنَّه ونظرًا لكون عنوان الرشد والرشيد من المفاهيم المشكِّكة

والتي تتفاوت مصاديقه من حيثُ وضوح صدق عنوان الرشيد عليها وعدم وضوحه لذلك يتعيَّن على المشرِّع أنْ يتصدَّى لبيان مرادِه من هذا العنوان ليُعلم من ذلك مَن تجري في حقِّه الأحكام المذكورة ومَن لا تجري عليه وفي حقِّه تلك الأحكام، فالإنسانُ قد يبلغ من النضوج مرتبةً متقدِّمة لا يشكُّ معها أحدٌ في صدق عنوان الرشيد عليه، وقد يكونُ في أدنى مراتب النضوج بحيثُ يكون صدق عنوان الرشيد عليه خفيًّا، وثمَّة مراتب بين المرتبتين قد تختلفُ فيها رُؤى الناس وإجتهاداتِهم، فهنا لا بدَّ من تصدِّي المشرِّع لإعطاء ضابطة يُعرَف بها مَن هو داخلٌ تحت موضوع أحكامه ومَن هو خارج عن موضوع أحكامه، فلو قال المشرِّع ـ مثلًا ـ : إنَّ الرشيد من الذكور هو مَن بلغ الحُلُم وكان يُميِّز ما يُصلِحُه وما يَضرُّه، والرشيد من الإناث هي من رأت دم الحيض وكانت تُميِّز ما فيه صلاحُها ممَّا فيه ضررها. فلو قال المُشرِّع ذلك فمعنى كلامه أنَّ من كان مُميِّزًا ولم يبلغ الحُلُم أو الحيض فهو غيرُ رشيد، ومَن بلغ الحُلُم أو الحيض ولم يكن مُميِّزًا فهو أيضًا غيرُ رشيد، فالرشيدُ هو الواجد للصفتين، وهذا هو الحد الأدنى الذي يتحقَّق به عنوان الرشيد لكنَّه ليس هو الحدُّ المتعارَف والغالبي، فقد يكون الغالب هو أنَّ التمييز يتأخَّر عن بلوغ الحُلُم والحيض خمس سنوات أو أكثر أو أقل، ولكنَّه قد يتَّفق أنْ يتزامنَ التمييز مع أوَّل سنِّ الحُلم والحيض، لذلك يتعيَّن على المُشرِّع بيان الحدِّ الأدنى، لا لأنَّه المتعارَف، بل لأنَّه مُحقِّقٌ لعنوان الرشد الذي تترتَّب عليه الأحكام لو اتَّفق وقوعُه.

موضوع «الحمل» هو من القسم الثاني:

كذلك هو الشأن في عنوان الحمل، فحملُ الزوجة قد يكون مُنتسبًا لزوجها، وقد يكون منتسبًا لفاجرٍ، أو مشتبهٍ، أو لزوجٍ سابق، فلأنَّ الحمل قد يستمرُّ في رحِم الأُم ـ ويخرج بعده تامًّا ـ تسعة أشهر، وقد يستمرُّ عشرة أشهر وقد يستمرُّ ثمانية أو سبعة أشهر، وقد يستمرُّ ستة أشهر ويخرج عند تمام هذه المدَّة كاملًا تامًّا، فلو اشتبه على الزوج أنَّ هذا الحمل الذي وضعته زوجتُه تامًّا هل هو منتسِب إليه أو أنَّه لفاجرٍ أو مشتبهٍ أو لزوجِها السابق، وكذلك لو اتَّهم الزوجُ زوجتَه أو أنكر أنَّ الولد مُنتسبٌ إليه فما هو حكم المشرِّع؟ هل يحكم بأنَّ الحمل مُنتسب للزوج الفعلي مُطلقًا، أو يُحكم بأنَّه مُنتسب إليه في بعض الصور دون بعض؟ وحيث أنَّ المرأة قد تضعُ حملها تامًّا بعد تسعة أشهرٍ من مبدأ وطأ الزوج، وقد تضعُه بعد عشرة أشهر، وقد تضعُه بعد ستة أشهر، وقد تضعُه بعد خمسة أو أربعة أشهر أو أقل، فهل يحكم المشرِّع بأنَّ الولد لزوجِها مُطلقًا أو يُحكم بانتسابه للزوج في بعض الصور دون بعض؟ فهنا لابدَّ وأنْ يضع المشرِّع الضابط الذي به يتحدَّد به انتساب الحمل للزوج الفعلي وعدم انتسابه، فيبيِّن الحدَّ الأدنى الذي يُمكن للحمل أنْ يكونَ منتسِبًا واقعًا للزوج فيقول: إذا وضعت الزوجةُ حملها تامًّا بعد ستة أشهر من وطأ الزوج الفعلي فالحملُ منتسِبٌ إليه، وإذا وضعته قبل ستة أشهر تامًّا قابلًا للبقاء فالحملُ ليس مُنتسبًا لزوجِها الفعلي بل هو لرجلٍ آخر، وكذلك لو وضعته بعد أكثر من عشرة أشهر أو سنة من آخر وطأ للزوج فالحملُ ليس لزوجِها بل هو لرجل آخر، وإذا وضعته قبل ذلك فالحملُ لزوجها.

فتحديد الستة أشهر كحدٍّ أدنى، والعشرة أشهر أو السنة كحدٍّ أعلى، ليس لأنَّ هذا هو الحدُّ المتعارف ـ فإنَّ الحدَّ المتعارَف هو التسعة أشهر ـ، بل لأنَّ الستة أشهر هو أقلُّ مدَّةٍ يمكن معها أنْ تضع المرأةُ حملها تامًّا قابلًا للبقاء، ولأنَّ العشرة أشهر هو أقصى مدَّة يمكن أن يبقى فيها الحمل في بطن أمه، فلو اعتزل الزوجُ زوجته أكثر من عشرة أشهر أو كان مسافرًا عنها أكثر من عشرة أشهر فوضعت بعد هذه المدَّة ولدًا فإن من غير الممكن أن يكون منتسبًا لزوجها، فلا بدَّ من أن يكون مُنتسبًا لغيره، وأنَّ رجلًا غير الزوج قد وطئها خلال هذه المدَّة التي كان الزوج معتزلًا لها.

وبذلك يتَّضح منشأ حكم الشارع ببنوة الحمل ـ الذي وضعته المرأة تامًّا عند الستة أشهر ـ للزوج، فالحكم ببنَّوته للزوج ليس لأنَّ الستة أشهر هي المدَّة المتعارفة بل لأنَّ هذه المدَّة قابلةٌ لأنْ تضع فيها المرأةُ حملها تامًّا، ولهذا لو وضعته تامًّا عند هذه المدَّة فإنَّه يكون شرعًا مُنتسبًا لزوجها فلا يجوز له نفيه عن نسبِه ولا اتِّهامها بالفجور.

وبهذا ينتفي الإشكالُ الذي وقع فيه صاحبُ الشبهة، فمنشأ الإشكال هو توهُّم صاحب الشبهة أنَّ الحمل في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ محمولٌ على التسعة أشهر لأنَّه المتعارَف، ولذلك تكون الرضاعة إحدى وعشرين شهرًا وذلك منافٍ للآية من سورة البقرة: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، لكنَّ الصحيح أنَّ الحمل في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ

ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ محمولٌ على الستة أشهر بقرينةِ الآية من سورة البقرة التي أفادت أنَّ الرضاعة حولين كاملين، فالباقي من الثلاثين هو الستة أشهر. وأما أنَّ الستة أشهر خلاف المتعارَف من مدَّة الحمل فصحيح، ولكنَّ الآية تتحدَّث عن أدنى مدَّة الحمل بقرينة الآية من سورة البقرة، ومن الطبيعي أن يكون الأدنى خلاف الغالب والمتعارَف في مدَّة الحمل.

شاهدٌ تأريخي وروائي:

ولذلك ورد في المستفيض أنَّ الإمام عليَّ بن أبي طالبعليه السلام منع أيام عمر من رجم امرأة وضعتْ حملها تامًّا بعد ستة أشهر فاتَّهمها زوجُها بالفجور فأراد عمرُ أنْ يُقيم عليها الحدَّ فمنعه الإمامُ عليعليه السلام، واحتجَّ عليه بالآيتين من سورة الأحقاف وسورة البقرة، فأفادعليه السلام أنَّ الرضاعة حولان كاملان بمقتضى الآية من سورة البقرة فيبقى من الثلاثين شهرًا الذي حدَّدته الآية من سورة الأحقاف ستةُ أشهر وهي أدنى مدَّة الحمل.

ونصُّ الرواية بحسب السنن الكبرى للبيهقي بسنده عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي أنَّ عمر أُتي بإمرأةٍ قد ولدت لستة أشهر فهمَّ برجمها فبلغ ذلك عليًا فقال ليس عليها رجم فبلغ ذلك عمر فأرسل إليه فسأله فقال: «﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ وقال: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ فستةُ أشهرٍ حملُه حولين تمامٌ، لا حدَّ عليها أو قال: لا رجمَ عليها،

قال: فخلَّى عنها..»[1].

وأورد الرواية الشيخ المفيد في الإرشاد قال: وروي عن يونس، عن الحسن: أن عمر أتي بامرأة قد ولدت لستة أشهر فهمَّ برجمها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «إنْ خاصمتك بكتاب الله خصمتُك، إنَّ الله عزَّ اسمُه يقول: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ وقول تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ فإذا تمَّمت المرأة الرضاعة سنتين، وكان حمله وفصاله ثلاثين شهرا، كان الحمل منها ستة أشهر، فخلَّى عمرُ سبيل المرأة» وثبت الحكم بذلك، يعمل به الصحابة والتابعون ومَن أخذ عنه إلى يومنا هذا»[2].

شاهدٌ آخر:

ووقع قريبٌ من هذه الحادثة أيام عثمان فاحتجَّ عليه الإمامُ عليٌّ عليه السلام بذات الاحتجاج، ونصُّ الرواية بحسب تفسير ابن أبي حاتم بسنده عن بعجة بن عبد الله الجهني قال: تزوَّج رجلٌ منَّا امرأةً من جُهينة فولدت له لتمام ستة أشهر، فانطلق زوجُها إلى عثمان فذكر ذلك له، فبعثَ إليها، فلمَّا قامت لتلبس ثيابها بكت أُختُها، فقالت: ما يُبكيك؟ فو الله ما التبس بي أحد من خلق الله غيره قط، فيقضي الله فيَّ ما يشاء، فلمَّا أُتي بها عثمان أمر برجمها، فبلغ ذلك عليًّا فأتاه، فقال له: ما تصنع؟ قال: ولدت تمامًا لستة أشهر، وهل يكون ذلك؟ فقال له: أما تقرأ القرآن؟ قال:

---

(١) السنن الكبرى - البيهقي - ج٧ / ص٤٤٢.

(٢) الإرشاد - الشيخ المفيد - ج ١ / ص ٢٠٦.

بلى قال: أما سمعتَ الله يقول: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ وقال: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، فلم تجده بقي إلا ستة أشهر، قال: فقال عثمان والله ما فطِنتُ لهذا، عليَّ بالمرأة. فوجدوها قد فُرغ منها، قال: فقال بعجة: فوالله ما الغراب بالغراب، ولا البيضة بالبيضة بأشبه منه بأبيه. فلمّا رآه أبوه قال: ابني والله لا أشكُّ فيه، قال: وأبلاه الله بهذه القرحة الأكلة، فما زالت تأكلُه حتى مات[1].

فالآيةُ إذن تتحدَّث عن أدنى مدَّة الحمل وليس عن المتعارف وهو التسعة حتى تكون منافية للآية من سورة البقرة.

دعوى الإجهاض!!

وأمَّا دعوى أنَّ الولادة عند تمام الستة أشهر يُعدُّ اجهاضًا فإنْ كان المراد من ذلك هو أنَّ الجنين المولود عند هذه المدَّة يحتاجُ إلى المزيد من العناية والرعاية فصحيح، ولكنَّ ذلك لا ينفي أنَّه وُلد تامًّا وقابلًا للبقاء على قيد الحياة، ومقتضى كونه قد وُلد عند أدنى مدَّة الحمل أنْ يكون بحاجةٍ إلى رعاية مضاعفة، وأنْ لا تكون قابليتُه للبقاء كقابليَّة من وُلد بعد تمام المدَّة المتعارفة كما هو الشأن فيمَن ولد في الشهر السابع وكذلك الثامن، فإنَّ الولادة قبل الوقت المتعارَف تقتضي أنْ تكون فرصةَ المولود للبقاء أقلّ، وتقتضي الحاجة إلى المزيد من الرعاية وإنْ كانت تتفاوت كلَّما اقتربت المدَّة من الوقت المتعارَف، لذلك فالتعبير المناسب للولادة عند أدنى مدَّة الحمل إلى ما قبل الوقت المتعارَف المُناسب هو التعبير عن هذه الولادة بالولادة المبكِّرة وليس الإجهاض.

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم - ابن أبي حاتم الرازي - ج٧ / ص ٢٨٠.

وأمَّا لو كان المراد من دعوى الإجهاض هو عدم قابليَّة المولود بعد تمام الستة أشهر للبقاء على قيد الحياة، فهي دعوى منافيةٌ للوجدان أولًا، ومنافيةٌ لِمَا عليه أهلُ الإختصاص، فالستة أشهر تساوي مائة وثمانين يومًا أي خمسة وعشرين أسبوعًا، والوجدان يُؤكِّد أنَّ العديد من النساء يضعن أولادهن عند تمام هذه المدَّة بل قد يضعن أولادهن قبل هذه المدَّة بقليل ويُقدِّر الله تعالى لهم البقاء وإنْ كانوا بحاجةٍ إلى مزيدٍ من الرعاية، فدعوى عدم قابليَّة المولود عند هذه المدَّة للبقاء مناف للوجدان.

كلام أهل الاختصاص:

وهو كذلك منافٍ لما يُؤكِّده أهلُ الاختصاص من قابليَّة المولود عند هذه المدَّة للبقاء، ويُعرَف ذلك من المراجعة السريعة لدراساتهم والتي يتَّضح منها توافقُهم على قابليَّة المولود بعد تمام الأسبوع الخامس والعشرين بل والرابع والعشرين للبقاء، وأن نسبة مَن يبقى على قيد الحياة ممَّن يُولدُ في هذه المدَّة ليست ضئيلة، نعم هي تتفاوت بتفاوت الدول في الإمكانيَّات وفي مستوى الرعاية الصحِّيَّة.

ففي دراسة بعنوان: «نتائج الرُّضَّع المولودين بعد مدَّة حملٍ تتراوح بين ٢٤ و ٢٦ أسبوعًا، النّجاة والتّكلفة» أجراها عددٌ من الباحثين عام ١٩٩٧م، توصّلوا فيها إلى النتيجة التالية: أنَّ نسبة الأطفال النّاجين بعد مدّة حمل ٢٤ أسبوعًا بلغت ٤٣٪، و٧٤٪ للأطفال المولودين بعد ٢٥ أسبوعًا، و٨٣٪ بعد ٢٦ أسبوعًا[1].

---

(١) *https: //www.ncbi.nlm.nih.gov/m/pubmed/./*٩٣٥١٧٦٨

وثمة دراسة بعنوان: «حديثو الولادة: نهج عمليّ لأمراض حديثي الولادة» يقول الباحثون إنَّ نسبة نجاة الأطفال المولودين بعد مدّة حملٍ تصل إلى ٢٤ أسبوعًا بلغت ٥٠٪[(١)].

وثمة كتاب صادر من منظمة الصحة العالمية باللغتين الإنجليزية والروسية بعنوان: «مولودٌ قبل الأوان: التّقرير العالميّ للولادة المبكّرة ٢٠١٢م» يقول: في إحصائيَّات أُجْرِيَت حول العالم ينجو نصفُ الأطفال المولودين في الأسبوع الرابع والعشرين في الدول ذات الدخل المرتفع[(٢)(٣)].

والحمد لله ربِّ العالمين

---

(١) *Neonatology: A Practical Approach to Neonatal Diseases: Giuseppe Buonocore, Rodolfo Bracci ,Michael Weindling :Springer-verlag, Italy,* ٢٠١٢*: P*.١٠٣

(٢) *Born too soon: the global action report on preterm birth: World Health Organization; March of Dimes; The Partnership for Maternal, Newborn & Child Health; Save the Children,* ٢٠١٢*; P*١ *& P*.٣

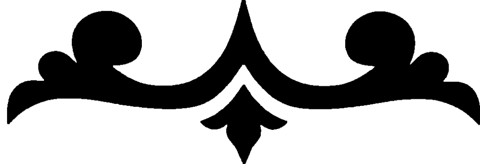
ويوجد فارق شاسع بين نجاة الأطفال المولودين قبل الأسبوع الثامن والعشرين؛ ففي الدول ذات الدخل المنخفض يموت أكثر من ٩٠٪ من هؤلاء الأطفال، أمّا في الدول ذات الدّخل المرتفع فيموت ١٠٪ فقط منهم. (ص٣).

(٣) في تعريف الولادة قبل الأوان يقول تقرير الكلية الامريكية لأمراض النساء والولادة الصادر في نوفمبر ٢٠١٦:

إنَّها الولادة الّتي تحصل بين الأسبوع العشرين والأسبوع السّابع والثّلاثينَ من الحمل.

ويوجد عدد آخر من الدّراسات موجودة على شبكة الإنترنت حول نِسَبِ نجاة الأطفال المولودين مبكّرًا وبخاصّة في الأسبوع الرابع والعشرين.

*https://www.acog.org/-/media/For-Patients/faq*٠٨٧*.pdf? dmc=*١*&ts =*٢٠١٧١٢١٣*T*١٨١٥١٤٩٩٨٩*page.*٢



الشبهة الثامنة عشرة

﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ﴾ تنفي التكاثر بغير التزاوج

الشبهة الثامنة عشر

﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ هل تنفي التكاثر بغير التزاوج؟

المسألة:

هناك شبهة أوردها أحد الملاحدة حول آية من القرآن، وملخَّص ما ذكره:

لكلٍّ هؤلاء أُهديهم آيةً واحدة لتضرب بكلِّ القرآن عرض الحائط بل وتسقطه أرضًا ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1]

دعونا نستعرض:

١ ـ تنفي الآية أيَّ نوعٍ من أنواع التكاثر إلا التكاثر الجنسي وكأنَّه لا يمكن إلا بوجود صاحبة لإحداث عمليَّة الحمل فالمخاض والولادة، وكأن الفكر الإلهي العلمي لا يعلم أنَّه يمكن التكاثر بلا جنس.

٢ ـ سقوط رهيب في استخدام المعاني فما حاجة من يستطيع خلق كلِّ شيء إلى صاحبة؟ أليس هذا تعارض واضح؟ كان يمكنه أن يخلق صاحبة لو أراد، ولو أراد هل كان سيُنجب الولد؟

---

(١) سورة الأنعام الآية/ ١٠١.

٣ ـ يتعارض مع أبسط البديهيَّات في القرآن نفسه، فقد خلق الله ـ كما يقول القرآن ـ آدم من ترابٍ بلا صاحبة بل وخلق عيسى بغير «صاحب» لمريم العذراء ثم يأتي بنفس المنطق الساذج لينكر أن يأتي الولد بغير «صاحبة»؟

فما هو جوابكم عن هذه الشبهة؟

الجواب:

الواضح من الشبهة المذكورة أنَّ مثيرها لم يفهم مفاد الآية الشريفة ولم يُكلِّف نفسه الوقوف على سياقها الذي وقعت فيه، أو أنَّه تعمَّد الإيهام للوصول إلى نتائج يرغب في الوصول إليها، وبقليلٍ من التأمُّل يتبيَّن أنَّها نتائج ارتكزت على مقدِّماتٍ موهومة أو مزعومة لم تكن الآية الشريفة مقتضية لها.

أولاً: أين الحصر بالتكاثر الجنسي؟!

فالآيةُ أولًا لم تنفِ أنواع التكاثر وتحصره بالتكاثر الجنسي كما زعم المُثير للشبهة، فكيف تنفي الآية أنواع التكاثر وقد سبق هذه الآية بآيةٍ واحدة قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[1] فهذه الآية المباركة سبقت الآيةَ مورد البحث بآية وهي تتحدَّث عن نوعٍ من أنواع التكاثر غير الجنسي، ولو كلَّف هذا الرجل

---

(١) سورة الأنعام الآية/ ٩٩.

نفسه فلاحَظَ سياق الآية التي تحدَّث عنها لما توهَّم أنَّ المراد منها نفيُ أنواع التكاثر ما عدا التكاثر الجنسي.

فالآيةُ لم تكن إذن بصدد حصر التكاثر بالتكاثر الجنسي، وإنَّما هي بصدد نفي ما زعمَه بعضُ المشركين حيثُ نسبوا لله تعالى بنينَ وبنات بغير علم، قال تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ بِغَيْرِ عِلْمٍۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] فالآية بصدد نفي الولد عن الله جلَّ وعلا.

متى يصدق عنوان الولد؟

وعنوان الولد في المتفاهم العرفيِّ واللغويِّ يكون جزءً من والده ويتخلَّق عنه ويكون مسانخًا له في طبيعة تكوينه، فالآيةُ المباركة تنفي أنْ يكون له تعالى ولد، والولدُ إمَّا أن يكون منفصلًا عن المتولِّد عنه مباشرةً وهذا ما نفته الفقرةُ الأولى من الآية وهي قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ فكلُّ ما سوى الله تعالى فهو مِن خلقه وإبداعه فالعلاقةُ بينه وبين ما سواه من الموجودات هي علاقة الخالق والمخلوق ولا يصدقُ على المخلوق أنَّه ولدٌ لخالقه، لأنَّه ليس منفصلًا عنه ولا هو جزءٌ منه ولا هو مسانخٌ له في طبيعة وجوده وتكوينه، فالفرضُ الأول وهو أنْ يكون له ولدٌ منفصلٌ عنه تصدَّت الفقرة الأولى من

---

(١) سورة الأنعام الآيتان/ ١٠٠-١٠١.

الآية لنفيه، وبقي فرضٌ ثانٍ يُصحِّح ـ لو تمَّ ـ نسبة الولد لله تعالى وهو أنْ تكون له صاحبة ويكون بينهما نحوٌ من أنحاء التزاوج ينتجُ عنه انفصال ولد من هذه الصاحبة فيصحُّ حينذاك نسبة هذا الولد للطرفين، وهذا ما تصدَّت الفقرةُ الثانية لنفيه وهي قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ فأين هي دعوى مثير الشبهة أنَّ الفكر الإلهي العلمي لا يعلم أنَّه يمكن التكاثر بغير الجنس؟!!

فالآية ـ أمام دعوى أنَّ لله تعالى ولدًا ـ طرحت فرضيتين لا يصدق عنوان الولد إلا مع تحقُّق إحداهما، فالولدُ لا يخلو إمَّا أنْ يكون منفصلًا عن المتولِّد عنه مباشرةً أو منفصلًا عن طرفٍ آخر كانت بينه وبين الطرف الأول علاقة تزاوج، فلو لم يكن بينهما تزاوج فإنَّ الولد المنفصل عن الطرف الآخر لا تصحُّ نسبته للطرف الأول فلا يصدق عليه أنَّه ولدٌ له، فالفرض الأول منتفٍ لأنَّ شيئًا ليس منفصلًا عن الله تعالى، فعلاقة كلِّ الأشياء به هي علاقةُ الخالق بمخلوقاته، فهو مُبدِعها وبارئها ولا يصحُّ للمخلوق أنْ يكون ولدًا وأنْ يُسمَّى ولدًا لخالقه، فلا يبقى سوى الفرض الثاني وهو أنْ يكون ولدًا لطرفٍ آخر تكونُ بينه وبين الخالق جلَّ وعلا علاقة تزاوج، وهذا منفيٌّ لبداهة أنَّ الله تعالى ليس له صاحبة، إذ إنَّ الصاحبة والزوجة لا تكون إلا مسانخة ومماثلة لزوجها في طبيعة الخلق والتكوين، فلا يصحُّ أن يُقال لشيءٍ من مخلوقات الله له قابليَّة أنْ ينفصل عنه ولد ـ بحسب الفرض ـ لا يصحُّ أن يقال له صاحبة.

الصاحبة لا تكون مخلوقة:

وبما ذكرناه يتَّضح أنَّ ما اقترحه مثيرُ الشبهة يُعبِّر عن عدم فهمه لمساق الآية وإلى أيِّ شيءٍ ترمي وما هو مورد الفرض فيها، فهو قد اقترح أنْ يخلق الله تعالى لنفسه صاحبة، وهو يرى أنَّه بذلك قد نقض على الآية ما نفته من أنَّ لله صاحبة، وقد غفل هذا المسكين عن أنَّ الله تعالى لو خلق صاحبةً فستكون شيئًا من مخلوقاته، وسيخلقُ لها ـ بمقتضى الفرض ـ القابلية لأنْ ينفصل عنها ولد، وهذا يقتضي التجسُّم والتركيب فلن تكون إذن صاحبة لأنَّها ليست مسانخة لله تعالى الذي نزَّه نفسه عن التجسُّم والتركب والشبيه بقوله في الآية التي سبقت الآية موردَ البحث: ﴿وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فالصاحبة التي ينبغي أنْ يصدق عليها صاحبة يجب أن لا تكون مخلوقةً لله وأن تكون مسانخة له في وجوده منزَّهةً عن التجسيم والتركب وهذه لن ينفصل عنها ولد، والتي ينفصل عنها ولد ستكون شيئًا من خلقه تعالى وغير مسانخة له وهذه ليست صاحبة ومولودها سيكون خلقًا من خلق الله تعالى وليس ولدًا لله تعالى.

مقترحٌ سقيم!!

فما اقترحه هذا المسكين يخرج بالبحث عن مورده وفرضه وهو أشبهُ شيءٍ بما لو قيل إنَّ زيدًا لم نجد له زوجة فيُجاب لماذا لا يتزوَّج بهذه العصفورة؟! غافلًا عن أنَّ العصفورة لا يمكن أنْ تكون زوجةً للإنسان.

فكيف تكون لله تعالى صاحبة ثم لا تكون مسانخة له ولا منزَّهة عن مثل التجسُّم والتركيب؟! وهل ستكون ذات ولد لو كانت منزَّهة عن ذلك؟! فنفيُ الصاحبة عن الله تعالى مساوقٌ لنفي الشريك عنه، فكما لا يصحُّ أن يُقال لماذا لا يخلق الله لنفسه شريكًا؟ لأنَّه لو خلق شريكًا لما كان شريكًا بل كان مخلوقًا مربوبًا خاضعًا لخالقه فهو لا يصحُّ أنْ يكون شريكا لله في الألوهيَّة والربوبية والحال أنَّ فوق قوته قوة قاهرة، وتحدُّ إرادته إرادةُ خالقه، فكما لا يصحُّ اقتراح أنْ يخلق الله لنفسه شريكًا كذلك لا يصحُّ اقتراح أنْ تكون له صاحبة، لأنَّها لن تكون صاحبة، إذ إنَّ الصاحبة المُفترضة إما أنَّها ستكون قابلة للولادة وحينئذٍ لا تكون صالحة لأنْ تكون صاحبة لله تعالى بعد افتراض عدم مسانختها لله تعالى، وإما أن نفترضها ـ جدلًا ـ مسانخة لله تعالى وحينئذٍ لن تكون قابلة للولادة، فاقتراح المسكين لن ينتج الغرض ـ وهو أن يكون لله ولد ـ في كلا الفرضين، لأنَّ الصاحبة إنْ كانت قابلة للولادة فهي غير مسانخة لله تعالى فلا يصدق عليها حينذاك أنَّها صاحبة، إذ إنَّ الصاحبة مسانخة لصاحبها ولهذا لن يكون مولودها ولدًا لله تعالى، وإن كانت مسانخة ـ لو افترضنا ذلك جدلًا ـ فلن تكون قابلة للولادة فلن يكون ثمة ولد ننسبه لله تعالى.

المخلوق ليس ولداً لخالقه:

وأما ما نقَضَ به على الآية بأنَّ الله تعالى يخلقُ بِلا صاحبة كما خلقَ آدم من ترابٍ بلا صاحبة وخلق عيسى لمريم العذراء بلا صاحب فقد تبيَّن ممَّا تقدَّم

وهنُه، فإنَّ الله تعالى وإن كان قادرًا على أنْ يخلق بلا صاحب وبلا صاحبة إلا أنَّ مَن سيخلقه لن يكون ولدًا له وإنَّما سيكون مخلوقًا له وهو خُلف الفرض، فالفرض في الآية بحسب دعوى المشركين أنَّ لله تعالى ولدًا، والمخلوق ليس ولدًا، لذلك قال تعالى في ذات الآية ردًّا على دعوى أنَّ له ولدًا: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فكلُّ موجود افترضتموه ولدًا لله فهو مخلوقٌ له تعالى، وإذا كان مخلوقًا له كيف يصحُّ أنْ يُسمَّى ولدًا له؟! فالولدُ كما ذكرنا يكون جزءً من والده ومنفصلًا عنه ومسانخًا له والمخلوق ليس كذلك بالنسبة لخالقه.

وممَّا ذكرناه يتَّضح أنَّ ما ادَّعاه مثير الشبهة من أنَّ مفاد الآية يتعارض مع أبسط البديهيات في القرآن إنَّما نشأ عن قصورٍ فاضح في فهم مفاد الآية المباركة، فهي لا تنفي كما توهَّم قدرة الله تعالى على خلق ما يشاء دون صاحبٍ ودون صاحبة وإنَّما تنفي أنْ يكون شيءٌ من هذه المخلوقات ولدًا له.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة التاسعة عشر

هل تكلم المسيح في المهد

الشبهة التاسعة عشر
هل حقًّا تكلَّم المسيحُ في المهد؟

الشبهة:

قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[1].

هل تكلَّم عيسى في المهد كما يقول القرآن؟! أثبِتْ ذلك وبالدليل، ثم إنَّ المسيحَ لو كان قد تكلَّم في المهد لأظهرت الأناجيلُ ذلك ولاشتهر بين الناس ولتمسَّك به المسيحيُّون كمعجزةٍ من معجزات المسيح، فكيف أغفل كتَبَةُ الأناجيل ذلك؟ إنَّ تكلُّم عيسى في المهد يناقضُ التاريخ والكتب المقدَّسة.

الجواب:

الطريق للإثبات:

لسنا مضطَّرين لإثبات تكلُّم عيسى المسيح عليه السلام في المهد، فهذه القضيَّة ضمن مئاتِ القضايا التي يحصلُ اليقينُ بصدقِها ومُطابقتِها للواقع بعد الإيمان

---

(١) آل عمران/ ٤٥-٤٦.

بنبوَّة النبيِّ محمدٍ ﷺ وأنَّ القرآنَ الكريم الذي صدَعَ به قد جاء به من عند الله تعالى، فالمتعيَّن هو أنْ يأخذَ البحث هذا المسار أعني مسار البحث عن نبوَّة النبيِّ الكريم ﷺ، وأمَّا البحث عن مثل هذه القضيَّة ـ بمنأى عن هذا الأصل ـ فهو بحثٌ عقيمٌ لا ينتهي إلى مُحصَّل.

فقضيَّةُ تكلُّم عيسى عليه السلام في المهد قضيَّةٌ تأريخيَّة قابلةٌ للصدق والكذب، والتثبُّت من صدقِها بعد الفراغ عن إمكانيَّة وقوعِها ـ والذي لا ينبغي أنْ يختلفَ فيها إثنان ـ التثبُّت من صدقِها يتمُّ إمَّا بواسطة البحث عن النصوص والوثائق التأريخيَّة المُنتِجة لليقين بالصدق وإمَّا بواسطة الوحي الإلهيِّ، وحيثُ لا وثائقَ تُثبتُ أو تنفي هذه القضيَّة لذلك لا طريق للتثبُّت من صدقِها إلا بواسطة الوحي الإلهيِّ، ولأنَّ صاحبَ الشبهة لا يُؤمنُ بنبوَّة النبيِّ محمَّدٍ ﷺ لذلك فالطريقُ الوحيد للتثبُّت من صدق هذه القضيَّة هو إثبات نبوَّة النبيِّ محمَّد ﷺ ولهذا قلنا: إنَّ السؤال عن تكلُّم عيسى في المهد لا معنى له وأنَّ الذي يتعيَّن السؤال عنه هو الدليل على نبوَّة النبيِّ محمَّد ﷺ فإذا ثبتَ ذلك ثبتَ أنَّ السيِّد المسيح قد تكلَّم في المهد لأنَّ النبيَّ محمدًا ﷺ قد أخبر عن الله تعالى أنَّ عيسى المسيح قد تكلَّم في المهد.

فدليلُنا على أنَّ عيسى تكلَّم في المهد هو أنَّ الله ـ خالق المسيح ـ قد أخبر بذلك عن طريق نبيِّه الكريم ﷺ، فإذا كان صاحبُ الشبهة يُطالبُنا بالدليل على أنَّ الله تعالى قد أخبرَ بذلك فالجوابُ هو أنَّ الدليل على ذلك هي ذاتُها الأدلَّة القطعيَّة

التي نُقيمها على نبوَّة النبيِّ محمَّدﷺ، وإذا كان صاحبُ الشبهة مُلحدًا لا يُؤمنُ بالله تعالى فجوابُنا لو سألنا الدليل على تكلُّم عيسى في المهد هو الأدلَّة القطعيَّة التي نُقيمها على وجود الله تعالى وأنَّه بعثَ محمَّدًاﷺ نبيًّا وصادعًا بالقرآن الكريم، فإنْ قَبِل منَّا ذلك وإلا فلا معنى لسؤاله عن قضيَّةٍ تأريخيَّةٍ وقعت قبل ما يزيدُ على الألفين عام ولا وثائق تقتضي التثبُّت من صدقِها أو كذِبها.

لا دليل على النفي:

وممَّا ذكرناه يتبيَّن أنَّه لا يصحُّ نفي تكلُّم السيِّد المسيح في المهد لمجرَّد أنَّه لا وثائق تأريخيَّة تُثبتُ ذلك فإنَّ عدم الوقوف على وثائقَ تأريخيَّة تُثبت الواقعة لا ينفي وقوعَها خصوصًا وأنَّ القضيَّة قد مضى عليها أكثرُ من ألفي عام وقد خفيت كلُّ ملابسات الواقعة، نعم يصحُّ نفي الوقوع لو كان تكلُّم المسيح في المهد مستحيلًا، وهذا ما لا يقول به أحد، وكذلك يصحُّ نفيُ الوقوع لو كانت الوثائق التاريخيَّة القطعيَّة مقتضيةً جزمًا لنفي الوقوع، وحيثُ لا وثائق تأريخيَّة متصدِّية أساسًا للنفي فأيُّ مبرِّرٍ للجزم بعدم الوقوع؟!! فمَن لا يُؤمن بالقرآن يستطيعُ القول بأنَّه لم يثبت عندي أنَّ السيِّد المسيح تكلَّمَ في المهد لكنَّه لا يستطيعُ القول بأنَّ تكلُّم المسيح في المهد لم يحدثْ جزمًا.

الأناجيل لم تنفِ الحادثة:

قد تقول: إنَّ مستندَ النفي للوقوع هو عدم توثيق هذه الحادثة في شيءٍ من الأناجيل المعتمَدة، والجوابُ: إنَّ الأناجيل المُشار إليها لم تنفِ وقوع الحادثة فلا

تصلحُ إذن مُستندًا للنفي، خصوصًا وأنَّها لا تدَّعي الإستيعاب لُمجمل ما وقع للسيِّد المسيح، بل فيها ما ينصُّ على عدم الإستيعاب لكلِّ معجزاتٍ وأحوال السيِّد المسيح، على أنَّها لو تصدَّت للنفي فإنَّ ذلك لا يكون حجَّةً علينا لأنَّنا أساسًا نراها فاقدةً للمعايير العلميَّة المقتضية للإعتبار، على أنَّ المُلحد لا يصحُّ له الإعتداد بنفيها أو إثباتها لأنَّها فاقدةٌ لمعايير الاعتبار عنده، وعلى أيِّ تقدير فالأناجيلُ لم تنفِ وقوع الحادثة، نعم هي لم تُثبتها لكنَّ عدم إثباتها للحادثة لا يُساوقُ نفيها، ولهذا لا يصحُّ النفي استنادًا للأناجيل حتى لَمن يَبني على اعتبارها وحجِّيتها.

إشكال: لا مبرّر لخلوّ الأناجيل منها إلاّ عدم وقوعها:

قد تقول: إنَّ في المقام خصوصيَّة يكون معها عدم تصدِّي الأناجيل لإثبات الحادثة يُساوقُ ويُلازم نفيَ وقوعِها، هذه الخصوصيَّة هي أنَّ تكلُّم السيِّد المسيح في المهد أمرٌ يُناسب غرض كتَّاب الأناجيل، فهم أحرصُ الناس على نقلِ هذه الحادثة لو كانتْ قد وقعتْ، فإغفالُهم لها مجتمعين دليلٌ على عدم وقوعِها، ويؤكِّدُ ذلك عدم تصدِّي غيرِهم من علماء النصارى ورهبانِهم لها رغم مناسبتِها لغرضهم وأهوائهم، هذا مضافًا إلى أنَّ التكلُّم في المهد أمرٌ غيُر معهود ويُعبِّر عن تميُّز المسيح عن غيره من سائر الأنبياء، فلو كان قد حدث واقعًا لاشتهرَ بين الناس وتناقلته الرواة وتشبَّث به النصارى لإثبات أنَّ المسيح متميِّزٌ عن أبناء الإنسان.

والجواب:

هل الأناجيل محصورة بالأربعة؟

إنَّ هذا الكلام بمجمله يتَّجه لو كانت الأناجيل التي أرَّخت لحياة السيِّد المسيح منحصرةً في هذه الأناجيل الأربعة المتداولة فعلًا فحينئذٍ يُمكن أنْ يُستغربَ كيف اتَّفقت الأناجيلُ الأربعة على إغفال حادثة التكلُّم في المهد رغم مناسبتها لغرض كتَّاب الأناجيل الأربعة لكنَّ الواقع أنَّ الأناجيل لا تنحصرُ في الأربعة المُتداولة، فثمة ما يزيدُ على المائة إنجيل، وبعضُهم أنهى العدد إلى ثمانين ومائتين إنجيل، فهل أغفلَ جميعُها حادثةَ التكلُّم؟ هذا ما يتعيَّن على مدَّعي النفي إثباته[1].

وهل الأناجيل الأربعة مُعتبرة؟

ثم إنَّ هذا الكلام قد يتَّجه لو كانت الأناجيل الأربعة واجدةً لمعايير الاعتبار إلا أنَّ الأمر ليس كذلك، فثمة الكثير من الثغرات والطعون تمنعُ من الوثوق بهذه الأناجيل وأنَّها حقًّا قد أرَّخت بأمانةٍ واستيعاب لحياة السيِّد المسيح، فكتَّاب الأناجيل بعضُهم مجهول الحال بل والهوية، فلا يُعرف عنه شيء - من صلاحٍ أو علمٍ أو صدق - يُمكن أنْ يرفع عنه الجهالة.

إنجيل متَّى!

مثل كاتب إنجيل متَّى، فلا يُحرَز أولًا أنَّه من حواري السيِّد المسيح كما

---

(١) لاحظ دائرة المعارف الكتابية كلمة(أبوكريفا)، كتاب هل العهد الجديد كلمة الله - منقذ بن محمد السقار - ج١ / ص١٢٣.

يزعم بعضُهم بل ولا يُحرَزُ أنَّه كتب إنجيلَه، فحول ذلك العديدُ من مُوجبات الإرتياب والشك في انتساب الإنجيل إليه، فمِن ذلك أنَّ الكثير من المحقِّقين وشرَّاح هذا الإنجيل ذكروا أنَّ «متَّى» قد تُوُفِّيَ سنة سبعين من الميلاد وأنَّ إنجيل متَّى قد كُتب بعد هذا التأريخ، فبعضُهم يذكر أنَّه كُتب ما بين الثمانين إلى السنة الخامسة بعد المائة من الميلاد وبعضُهم يذهبُ إلى أنَّه كُتب قبل تاريخ وفاته فالقضيَّة في ذلك ليست محسومة[1].

إنجيل مرقس!

ولا يختلف حال مرقس ـ كاتب إنجيل مرقس ـ كثيرًا عن حال «متَّى» فهو كذلك مجهول الحال، فلا وجود لوثائق معتمَدة تُعرِّف بشخص مرقس، قيل إنَّه من أصلٍ يهودي واعتنق المسيحيَّة على يد بطرس، ويعترف عددٌ من المحقِّقين أنَّه لم يكن من تلامذة السيِّد المسيح، وهناك اضطراب شديد في ميلاده وتاريخه وسبب كتابته لإنجيلِه كما أنَّ هناك إرتيابًا وشكًّا وخلافًا في انتساب الفصل التاسع إلى الثاني عشر من إنجيل مرقس إليه[2].

إنجيل يوحنا!

وأمَّا «يوحنَّا» فهو وإنْ كان من حواريِّ السيِّد المسيح كما ذكروا لكنَّهم

---

(١) لاحظ كتاب المدخل إلى العهد الجديد - القس فهيم عزيز - ص١١١، ص٢٤٧، كتاب هل العهد الجديد كلمة الله - منقذ بن محمود السقار - ج١ / ص٥٨ - ٦٥. قصة الحضارة ج١١ / ص٢٠٨.

(٢) لاحظ كتاب المدخل إلى العهد الجديد - القس فهيم عزيز - ص٢١٥، هل العهد الجديد كلمة الله - منقذ بن محمود السقار - ج١ / ص ٦٦ -٦٩.

اختلفوا في أنَّ الإنجيل المنسوب إليه هل كتَبه هو نفسُه أو كتَبه شخصٌ آخر انتحل اسمَه، خصوصًا وأنَّ هذا الإنجيل إعتمد ـ كما قال المحقِّقون منهم ـ كثيرًا على الفلسفة اليونانيَّة، وهو الإنجيل الوحيد الذي صرَّح بأُلوهيَّة السيِّد المسيح، لذلك شكَّك بعضُهم في أنَّ هذا الإنجيل ليوحنَّا أحد حواري السيد المسيح بل جزمت دائرةُ المعارف البريطانيَّة أنَّه مزوَّر: «أمَّا إنجيل يوحنَّا، فإنَّه لا مِرية ولا شكَّ كتابٌ مزورٌ، أراد صاحبُه مضادَّة اثنين من الحواريين بعضهما لبعض، وهما القديسان(يوحنَّا) و(متَّى)، وقد ادَّعى هذا الكاتب المزوِّر في متن الكتاب أنَّه هو الحواريُّ الذي يُحبُّه المسيح، فأخذت الكنيسة هذه الجملة على علَّاتها، وجزمت بأنَّ الكاتب هو يُوحنَّا الحواري»[1].

إنجيل لوقا!

وأما «لوقا» كاتب إنجيل لوقا فذكروا أنَّه لم يثبت أنَّه التقى بالسيِّد المسيح وإنَّما كان مرافقًا لبولس، ونُقل عن تيني وجورج كيميل أنَّ الأخبار المنقولة في حقِّه كلَّها مبنيَّة على الظنِّ ولا يُوجد ما يُصحِّح التثبُّت منها تأريخيًّا[2].

متى اعتُمدت الأناجيل الأربعة؟ وكيف؟

ثم إنَّ هذه الأناجيل الأربعة لم تُعتمَد وتأخذ الطابع الرسمي إلا في القرن

---

(١) مادة *John* في دائرة المعارف البريطانية، محاضرات في النصرانية - عبد الرحمن أبو زهرة- ص٥٠. مقارنة الأديان المسيحية - للدكتور أحمد الشلبي ج٣/ ص١٨٣، ١٨٤. كتاب كتاب المدخل إلى العهد الجديد - القس فهيم عزيز - ص٥٤٦، كتاب هل العهد الجديد كلمة الله - منقذ بن محمود السقار - ج١/ ص٧٤ - ٧٨.

(٢) لاحظ كتاب هل العهد الجديد كلمة الله - منقذ بن محمود السقار - ج١/ ص٧٠ -٧٢.

الرابع والخامس الميلادي أي ما يقرب من أربعة قرون بعد رفع السيِّد المسيح، فمِن أين لنا أنْ نُحرِز أنَّ يد التحريف والبتر والزيادة لم يصل إلى شيءٍ منها والحال أنَّها لم تُكتب بذات اللغة التي كان يتكلَّم بها السيِّد المسيح وتلامذته بل لا تُوجد مخطوطات كاملة بذات اللغة التي كُتبت بها هذه الأناجيل، فالأناجيلُ الأربعة بعضُها كُتبت من قِبل مؤلِّفيها أنفسهم باللغة العبريَّة كإنجيل متَّى والرسالة العبرانيَّة وبعضها باللغة اليونانية وهي غير اللغة التي كان يتكلَّم بها السيِّدُ المسيح وتلامذتُه وهي اللغة الآراميَّة، وأقدم مخطوطةٍ تمَّ العثور عليها تعودُ إلى القرن الثاني الميلادي وهي لا تشتمل إلا على أوراقٍ معدودة من إنجيل يوحنَّا، وهي مكتوبة باللغة اليونانيَّة، وأقدمُ مخطوطةٍ معتمدَة عندهم تمَّ العثورُ عليها تشتملُ على كتاب العهد الجديد بأناجيله الأربعة يعودُ إلى النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي أي ما يزيد على ثلاثمائة سنة من ميلاد السيِّد المسيح، وهذه المخطوطة اكتُشفت بدير سانت كاترين بسيناء.

ثم إنَّه لا أحد يعرف المعايير التي تمَّ على أساسها تحديدًا اعتماد الأناجيل الأربعة ـ والرسائل المُلحقة بها ـ دون سائر الأناجيل التي تربو على المائة إنجيل.

مجرّد دعوى:

ولو بحثتَ بجدٍّ عن هذه المعايير لم تجد منها ما يتوسَّل به العقلاءُ للتثبُّت من النصوص التأريخيَّة، نعم سوف تجد دعاوى مجرَّدة يصعب التثبُّت من صحَّتها وبعضها لا طريق للتثبُّت من صَّحته، من قبيل أنَّ هذه الأناجيل الأربعة كتبها

مؤلِّفوها بتسديدٍ من روح القدس وأنَّ عناية الربِّ هي التي اقتضت إعتماد هذه الأناجيل دون غيرها!!، وأمَّا الأناجيل الأُخرى فهي هرطقات ومزوَّرة، لماذا؟! لا أحد يعلم تفصيلًا، فهل كلُّ ما فيها مزوَّر وهرطقة؟! وكيف ساغ الحكمُ على هذا الكم من الأناجيل والرسائل بالجملة؟! وما هي الضوابطُ التي إعتُمدتْ للحكم عليها بالهرطقة والتزوير رغم أنَّ وقت تأليفها لا يبتعدُ كثيرًا عن الوقت الذي قِيل إنَّه كُتبتْ فيه الأناجيل الأربعة والرسائل المُلحقة، وبعضها مزامنٌ وقد يكون قبل بعض الأناجيل الأربعة أو رسائل العهد الجديد، ولماذا لا تُبذل هذه الأناجيل للناس وللمحقِّقين فلعلَّ فيها ما يصحُّ بحسب ضوابطهم؟! ولماذا أُقفلت أبواب المراجعة وإعادة النظر لقرار اعتماد الأناجيل الأربعة وعدم اعتماد سائر الأناجيل والرسائل المنسوبة لبعض التلاميذ والرسل وتلامذة التلاميذ؟!

وخلاصة القول: إنَّ التمسُّك لنفي تكلُّم المسيح في المهد بخلوِّ الأناجيل الأربعة يصحُّ لو كانت هذه الأناجيل واجدةً للمعايير العقلائيَّة المُوجبة للوثوق بصحَّتها واستيعابها، ويصحُّ لو لم يكن ثمة غيرها قد يكون مشتملًا على توثيق حادثة التكلُّم فضاع أو لم يتم إظهاره للعلن.

الدواعي المحتملة لإخفاء الحادثة:

إخفاؤها كان بداعي شطب بعض الأناجيل:

والقولُ بأنَّه من غير المعقول أنْ يتمَّ الإخفاء لحادثة التكلُّم وذلك لمناسبتها

للغرض هذا القول لا يصح، فإنَّ حادثة التكلم قد تكون موجودة في العديد من الأناجيل غير الرسميَّة، وأماعدم الاعتراف بها فليس لأنَّها لا تُوافق الغرض بل لأنَّ الإعتراف بها سوف يضطرُّهم للإعتراف بالأناجيل المشتملة عليها وهم لا يُريدون الإعتراف بتلك الأناجيل لاشتمالها على ما لا يعتقدون، فالتضحيةُ بهذه الحادثة أولى بنظرِهم من الإقرار بمجمل الإنجيل أو الأناجيل التي وردتْ فيها هذه الحادثة.

إخفاؤها بتدبير اليهود:

ثم إنَّ هنا أمرًا لا يحسن إغفالُه وهو أنَّ حادثة التكلُّم في المهد حدثتْ قبل أنْ يكون للسيِّد المسيح تلاميذ وحواريُّون، فهو قد وُلِدَ في وسطٍ يهوديٍّ خالصٍ ودولةٍ وثنيَّة، ومن الواضح أنَّ مصلحة اليهود تقتضي إخفاء كلِّ منقبةٍ وفضيلةٍ للسيِّد المسيح، فيُمكن أنْ يكونوا قد عملوا على التغطية والإخفاء لهذه المنقبة وتواطئوا على تكذيبها، فحين مضتْ عقودٌ من الزمن تصلُ إلى ثلاثة عقود أو عقدين على الأقل لم يبق لهذه الحادثة من شاهدِ عيان، ولو بقيَ فإنَّه يخشى من الجهر بها خوفًا من اليهود المتسلِّطين أو يخشى من تكذيب الناس له لأنَّ الواقعة من جهةٍ غريبةٌ فتحتاج إلى الكثير من الشهود عليها ومن جهةٍ أخرى فإنَّ علماء اليهود وأحبارهم من ذوي الجاه والمكانة يكذِّبونها ويسفِّهون من يدَّعي وقوعها.

على أَنَّه لا ينبغي إغفال حرص اليهود وأحبارهم على تكذيب واخفاء حادثة التكلُّم لأنَّها الدليل الوحيد على براءة مريم التي يُصرُّون على اتِّهامها بالفجور، فمقتضى إصرارهم على اتِّهامها بالفجور هو إخفاء وتكذيب كلِّ دليلٍ على براءتها، وليس من دليلٍ على براءتها أوضح من أنْ يتكلَّم مولودُها وهو في المهد فيُؤكِّد بلسانٍ فصيح على نزاهة أمِّه.

وممَّا ذكرناه يتَّضح ما لعلَّه كان منشَئا لعدم ذكر الأناجيل الأربعة لحادثة التكلُّم فلم يكونوا من شهود الحادثة، وقد لا يكونون حينها قد وُلدوا، وما وصلَهم بعد ذلك قد لا يكفي للتثبُّت عندهم من وقوعِها نظرًا لما دأب عليه اليهودُ حينها من التغطية على الواقعة، ويُمكن أنْ يكون بعضُهم قد دوَّنها في إنجيله ولكنَّه قد تمَّ العبث ببعض ما دوَّنه أو ضاع فلم يصلْ للمتأخِّرين بعضُ ما كان قد دوَّنه، ولا أحد قادرٌ على دفع هذه الاحتمالات خصوصًا مع الالتفات إلى وسائل اعتمادهم على هذه الأناجيل، والالتفات إلى اعترافهم بأنَّه ليس ما وصلَهم هو كلُّ ما وقع للسيِّد المسيحعليه السلام، والالتفات إلى أنَّ تلامذة السيِّد المسيح والمؤمنين به لم يصلوا في حياته إلى المائتين، وأنَّ أتباع المسيح ظلُّوا متخفِّين ومضطهدين من قِبل اليهود والوثنيين إلى ما يزيد على ثلاثة قرون من رفع السيِّد المسيح إلى أنْ أعلن الإمبراطور قسطنطين اعتناقه للدين المسيحي.

إنجيل «توما» ذكر الحادثة!

وهنا أُشير قبل نهاية الجواب عن الشبهة إلى أنَّ بعض الأناجيل غير

الرسميَّة قد أقرَّت بأنَّ السيِّد المسيح قد تكلَّم في المهد منها ما يُسمَّى بإنجيل الطفولة لتوما أورد ذلك في الفصل ٣٦ والفصل ٤٦، ومنها إنجيل آخر يُعرف بإنجيل الطفولة العربي يقول كاتب الإنجيل في الفصل الأول ١ ـ ٣: « قد وجدنا في كتاب يوسيفوس رئيس الكهنة الذي كان على عهد المسيح أنَّ يسوع قد تكلَّم حتى وهو في المهد، وقال لأُمِّه: يا مريم إنِّي أنا يسوع ابن الله الكلمة الذي جاء عن طريقك بحسب إعلان الملاك جبرائيل لك، وقد أرسلني أبي لخلاص العالم».

ولعلَّ ثمة أناجيل أُخرى وثَّقت هذه الحادثة ولكنَّها فُقدت ضمن العشرات من الأناجيل المفقودة والأناجيل التي لم تظهر للعلن، وهذا الذي نقلناه وإنْ لم يكن صالحًا لإثبات حادثة التكلُّم ولكنَّه صالحٌ لتعزيز ما أكَّدناه من أنَّ عدم تصدِّي الأناجيل الأربعة الرسميَّة لا ينفي وقوع الحادثة.

الخلاصة:

والمتحصَّل ممَّا ذكرناه إنَّ أحدًا ـ يحترم عقلَه ويحرص على الموضوعيَّة والإنصاف فيما يقول ـ لا يسعُه نفي وقوع حادثة تكلُّم عيسى عليه السلام في المهد، وأما جزم المسلمين بوقوع هذه الحادثة فهم لا يُعوِّلون في ذلك على الأناجيل أو كُتب التأريخ حتى يُقال إنَّه لم تثبت حادثةُ التكلُّم في شيءٍ منها، فالمسلمون يستندون في يقينهم بوقوع الحادثة إلى القرآن الكريم الذي صرَّح بوقوعِها في أكثر من موضع من القرآن الكريم، فدليلُ إثبات وقوع الحادثة هو ذاتُها الأدلَّة

والبراهين القطعيَّة التي يُقيمونها على أنَّ القرآن صادرٌ عن الله تعالى خالق السيِّد المسيح وخالق الكون والزمان والمكان، فمن يسأل عن الدليل على وقوع الحادثة فليبحث عن أدلَّة المسلمين على نبوَّة النبيِّ محمدﷺ وأنَّ القرآن الذي صدع به قد جاء به من عند الله تعالى. فهذا هو المسار الذي يتعيَّن على الباحث أنْ يسلكَه إذا أراد أنْ يتثبَّت من وقوع حادثة تكلُّم السيِّد المسيح في المهد.

والحمد لله رب العالمين



الشبهة العشرون

هل خفي موت سليمان سنة على أقربائه

الشبهة العشرون

ـ كيف خفيَ موتُ سليمان سنةً على أقربانه؟!

المسألة:

قولُه تعالى في شأنِ سليمان عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴾[1].

أورد بعضُهم على ما أفادته الآية من خفاء موت سليمان عليه السلام مدةَ سنةٍ كاملة أو ما يقربُ من هذه المدَّة أنَّه غيرُ معقول، فلو سلَّمنا بأنَّ سليمان ظلَّ قائمًا بعد موته كلَّ هذه المدَّة لكنَّ خفاء موته كلَّ ذلك الوقت عن حاشيته ووزرائه وأزواجه وأبنائه وخدمه غيرُ معقول، ألم يلتفت خدمُه إلى عدم تناوله للطعام والشراب؟! ألم يُراجعه وزراؤه في تدبير شئون الدولة؟! ألم تُحادثه احدى زوجاته اليوم واليومين فلا تجدُ منه جوابًا ولا حراكًا؟! كيف لم يستتر وقوفُه في موضعه ليلَ نهار دون حركةٍ تساؤلهم ولم يدفعهم ذلك للتثبُّت من واقع حاله؟!

---

(١) سورة سبأ الآية/ ١٤.

فما هو جوابكم عن هذه الشبهة؟

الجواب:

مَنْ قال بخفائه على أقربائه؟

ليس في الآيةِ ولا في غيرها من آياتِ القرآن ما يقتضي استظهار أنَّ موت سُليمان عليه السلام كان قد خفيَ على كلِّ مَن كان حولَه من وزرائه وحاشيته وأبنائه وزوجاته، بل إنَّ ظاهر الآية المباركة أنَّ موتَه كان قد خفيَ على مَن كان يعملُ عنده من الجنِّ، ولعلَّه قد خفيَ عمَّن كان يعملُ عنده من الإنس وخفيَ كذلك عن رعيته، وأمَّا المقرَّبون منه فالآيةُ لم تتصدَّ لبيان أنَّهم كانوا قد علموا بموتِه أو أنَّه قد خفيَ عليهم ذلك.

الآية نفَتْ علم الجنّ:

فالآيتان السابقتان لهذه الآية تصدَّتا لبيان أنَّ الله تعالى قد سلَّط سُليمان على الجنّ، فكانوا يعملون بين يديه بإذن ربِّه، وكلُّ مَن يتمرَّد منهم على أوامره يكون جزاؤه العذاب، فكانوا يعملون له ما يشاء من محاريب، فهم مَن كان يُشيِّد له ولرعيته دور العبادة، وفيهم مَن يصنعُ له التماثيل والجفان العملاقة التي شبَّهتها الآية بالجَواب وهي الأحواض الكبيرة، فكانت الجِفان ـ وهي صحائف الطعام التي يتمُّ تصنيعها لسليمان من القِطر المُذاب ـ بحجم الأحواض الكبيرة تتناول فيها ـ ظاهرًا ـ جيوشُه الطعام، ومن الجنِّ من يصنعُ له القدور الراسيات، فهي قدورٌ ثابتة لعظَمِ حجمِها، قال تعالى: ﴿ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا

شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾[1]، بعد هاتين الآيتين قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴾[2]، فالذين نفتْ عنهم الآيةُ العلم بموت سليمان عليه السلام هم الجنُّ الذين كانوا يعملون بين يديه كلَّ تلك الأعمال الشاقَّة ويخشون إنْ تمرَّدوا الوقوعَ في العذاب، لذلك شعروا بالإنفراج حين علموا بموتِه بعد أنْ خرَّ على وجهه، وأسِفوا أنَّهم ظلَّوا يتكبَّدون قساوة العمل المُناطِ بهم من قِبَلِه رغم أنَّه كان ميِّتًا منذُ أمَد، فلو أنَّهم علموا بموتِه من حينه لَمَا لبثوا بعده يعملون كلَّ تلك الأعمال الشاقَّة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴾ أي عذاب العمل الشاق.

مؤيّدات عدم خفاء موته عن المقرّبين:

إذن فأقصى ما يقتضيه ظهورُ الآية المباركة هو أنَّ الذين خفيَ عليهم موتُ سُليمان عليه السلام هم الجنُّ الذين كانوا يعملون عنده، وليس في الآية ما يقتضي استظهار خفاء موتِه عن مثل حاشيتِه ووزرائه، ولَمَّا كان الأمرُ كذلك فمِن

---

(١) سورة سبأ الآيتان/ ١٢-١٣.

(٢) سورة سبأ الآية/ ١٤.

المعقول جدًّا أنْ يعلم المقرَّبون منه بموتِه ولكنَّهم تعمَّدوا إخفاءه لأغراضٍ قد يكون منها إدراكهم أنَّه لو شاع موتُ سُليمانعليه السلام فإنَّ الجنَّ سوف لن يُنجِزوا الأعمال التي كلَّفهم بها سُليمان، إذ ليس لوزرائه ما لسُليمانعليه السلام من السلطنة على الجنِّ، لذلك أخفى المقرَّبون منه خبرَ موتِه إلى أنْ شاء الله تعالى إظهار ذلك، فأين هو عدم المعقوليَّة في ذلك؟!

ويُؤيِّد ما ذكرناه ـ من عدم خفاء موت سليمان على المقرَّبين منه ـ ما ورد في الروايات عن ابن عباس عن الرسول الكريمصلى الله عليه وآله ـ أنَّ سُليمان لَمَّا علم بقُرب أجلِه ـ قال: «... اللهم غمِّ على الجنِّ موتي حتى يعلمَ الإنسُ أنَّ الجنَّ لا تعلمُ الغيب»[1].

وفي روايةٍ أخرى «فقال: اللهم عمِّ على الجنِّ موتي، ليعلم الإنسُ أنَّهم لا يعلمون الغيب. وكان قد بقي من بنائه سنة، وقال لأهلِه. لا تخبروا الجنَّ بموتي حتى يفرغوا من بنائه. ودخل مِحرابَه، وقام متكئًا على عصاه، فمات، وبقيَ قائمًا سنةً. وتمَّ البناء»[2].

ورُويَ عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام انَّه قال: «كان آصف يُدبِّرُ أمرَه حتى دبَّت الأَرَضَة»[3].

---

(١) جامع البيان للطبري ج٢٢ ص٩١، المستدرك - الحاكم النيسابوري - ج ٤ ص ١٩٨.

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٨ ص ٢٠٥، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٢٢ ص ٩١.

(٣) بحار الأنوار - العلامة المجلسي - ج ١٤ ص ١٤٢.

إذن فالرواياتُ الواردة عن الرسولﷺ وأهل بيتهعليهم السلام تُؤيِّد ما ذكرناه من أنَّ الآية ليست ظاهرةً في أنَّ موت سُليمانعليه السلام كان قد خفيَ حتى على المقرَّبين منه، بل أفادت الرواياتُ أنَّ سليمانعليه السلام هو مَن أوصى بإخفاء خبر موتِه عن الجنِّ، وكان مِن غرضه هو أنْ ينُجزوا البناء الذي كلَّفهم بتشييده، مضافًا إلى أنَّ خفاء موته برهةً من الوقت سيُبدِّد ما كان يتوهَّمه الناس من أنَّ الجنَّ يعلمون الغيب، وأفادتْ بعضُ الروايات أنَّ وصيَّه آصف بن برخيا كان يُدير شؤون الدولة في تلك الفترة إلى أنْ تمَّ البناء وتآكلت العصا التي كان يتكأ عليها بفعل الأرَضة.

كيف خفيَ الخبر كل هذه المدَّة؟!

وأمَّا كيف خفيَ على الجنِّ خبرُ موت سليمانعليه السلام كلَّ تلك المدَّة فالجواب أنَّ الآية لم تُحدِّد مقدار تلك المدَّة وإنْ كانت الروايات قد حدَّدتها بالسنة إلا أنَّه ورغم ذلك ليس ثمة ما يمنع من إمكانيَّة إخفاء موته كلَّ تلك المدَّة عن الجنِّ، بل عن مطلق رعيتِه؛ فإنَّه حين يتعلَّق غرضُ المقرَّبين من سليمان في إخفاء خبر موتِه فإنَّه لن يكون متعسِّرًا عليهم خصوصًا في ذلك الزمان الذي تنعدم فيه أو تكادُ تنعدم فيه وسائل الاتصال والتواصل، فبوسع المقرَّبين التمويه على الرعية وإظهار ما يُنتج توهُّم الرعية أنَّ سليمان حيٌّ يُرزق ويُديرُ شؤون الدولة بواسطة وزرائه، خصوصًا وأنَّ من رجاله أمثال آصف بن برخيا الذي تمكَّن من الإتيان بعرش بلقيس من اليمن إلى الشام في طرفة عينٍ كما أفاد القرآن.

وقوفه لم يستثر الشكوك!

هذا وقد أفادت بعضُ الروايات أنَّ سُليمان حين موته كان في قبَّةٍ عاليةٍ من قوارير[1] مشرفة على مَن كان يعمل عنده في تشييد البناء، فكان يراهم ويرونه، فأيُّ مانعٍ في أنْ يضع المقرَّبون حجابًا يستر سُليمان عن عمّاله في كلِّ يوم ثم يرفعونه إيهامًا منهم في أنَّ سليمان كان قد خلَد للراحة أو العبادة أو أنَّه ذهب لإدارة شؤون الدولة ثم عاد لمراقبتِهم ثم إتَّفق بعد العام أنَّه وبعد رفعِ المقرَّبين للحجاب وظهور سُليمان أمام عمّاله من وراء القوارير سقط على وجهه فاستثار ذلك إهتمامهم وحينها إنكشف لهم أنَّه قد مات.

وبذلك ومثله ينتفي الإشكال من جهة أنَّه كيف كان سقوط سليمان بعد انكسار العصا سببًا في إكتشاف الجنِّ لموته، فإنَّ الجنَّ وغيرهم من العمال كانوا يرون سليمان مُشرفًا عليهم من وراء القوارير وكانوا يتوهَّمون أنَّه كان ينظر إليهم ويُراقبُهم، ولم يكن في البين ما يوجب الريب في موته، فهو قائمٌ مستقبلٌ لهم متكأً على عصاه، ويغيبُ عنهم بين الفينة والأخرى بعد ضرب الحجاب وإسدال الستار، ثم حين يُرفع الحجاب يجدونه قائمًا مستقبلًا لهم مُتكًا على عصاه، لذلك ليس ثمة ما يُوجبُ ارتيابهم في أنَّه حيٌّ يُراقبُهم وينتظرُ منهم إنجاز العمل الذي كلَّفهم به، نعم كان سقوطه فجأةً وانكسار العصا موجبًا

---

(١) تفسير القمي لعليِّ بن إبراهيم القمي ج ٢ ص ١٩٩، تفسير نور الثقلين - الشيخ الحويزي - ج ٤ ص ٣٢٥.

لاستثارة فضولِهم وتساؤلهم كيف يتكأ سليمان الملك على عصا خاويةٍ وهشَّة؟! وما هي حالُه بعد سقوطه على وجهه؟ هل كان سقوطه لنوبةٍ أصابته أو أنَّه قد مات ولذلك سقط على وجهه؟

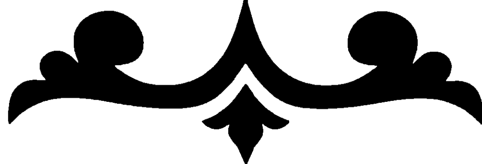
فمثلُ هذه التساؤلات دفعتهم للتحرِّي والبحث عن مصير نبيِّهم وملكِهم، فأحوال الملوك ومصائرهم تسترعي إهتمام رعاياهم، وحيثُ إنَّ الدوافع من إخفاء موته قد تحقَّقت أو تحقَّق أكثرُها لذلك لم يجد المقرَّبون ما يستوجب البقاء على قرار التكتُّم، وبذلك يكون إنكسار العصا سببًا في إنكشاف موت سليمان عليه السلام أي أنَّه كانت هي الواقعة التي أفضت تداعياتُها لإكتشاف موتِ سليمان عليه السلام.

تلك آيةٌ من الله تعالى:

وأما أنَّه كيف بقيَ سليمان عليه السلام قائمًا بعد موته وظلَّ كذلك قرابة العام فلم يسقط ولم يطرأ على جثمانه ما يطرأ على الأموات بعد أيامٍ قلائل من وقوع الموت عليهم؟

فجواب ذلك هو ذاتُه الجواب الذي تُفسَّر به المعجزات والخوارق التي صدرتْ في تاريخ الرسالات على أيدي الأنبياء بإذن الله تعالى تأييدًا لهم وبرهانًا على صدقِهم وكرامتِهم على ربِّهم.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الحادية والعشرون

هل كانت الدراهم متداولة زمن يوسف الصديق عليه السلام

الشبهة الحادية والعشرون

هل كانت الدراهم متداولة زمن يوسف الصدِّيق؟

الشبهة:

ذكر القرآن أنَّ الأعراب اشتروا يوسف بثمن بخس بدراهم معدودة: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ۖ قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ * وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[1].

والخطأُ في ذلك أنَّ الدراهم لم تكن موجودة أيام يوسف ولا حتى موسى الذي ظهر بعده، لأنَّ أوَّل من إستعمل الدرهم هم اليونانيُّون سنة ١١٠٠ ق.م، وكان اسمه (درخمة) وعنهم أخذ الرومان العملة تلك؛ وعندما جاء عصرُ محمَّد كان تجّارُ العرب يتعاملون مع الروم؛ فنشروا تلك العُملة الرومانيَّة بأراضيهم؛ إلى أنْ جاء عصرُ عبد الملك بن مروان الأمويُّ وسكَّ الدرهم والدينار العربي؛ أمَّا العملة التي اشتُري بها يوسف فقد كانت الفضَّة!!

---

(١) سورة يوسف/ ١٩-٢٠.

الجواب:

الدرهم في المتفاهم العربي:

لا أدري أين الخطأُ في استعمال القرآن الكريم لكلمة الدراهم رغم وضوح أنَّ مرادَه من ذلك هو النقد الذي يتمُّ به التبايع ومبادلة مبيعٍ بثمن، فكلمةُ الدراهم ترمزُ في الإستعمال العرفي لدى العرب إلى النقد بقطعِ النظر عن هويَّتِه وتسميتِه ومصدرِ اعتباره، فكلُّ نقدٍ يتمُّ به شراءُ الأعيان والبضائع يُرمَز له في الإستعمال العرفي بالدرهم وإنْ لم يكن إسمُه درهمًا، وهذا التعارف تجدُه متداولًا إلى يومنا هذا رغم أنَّ أسماء النقود مختلفة من بلدٍ إلى بلد.

فحين يتصدَّى العربيُّ لحكايةِ قصَّةٍ وقعتْ في غابر الزمان أو في بلدٍ آخر وتشتملُ القصَّة على وقوع بيعٍ، ولم يكن تحديدُ الثمن موردَ إهتمامٍ من الناقل أو المُستمع للقصَّة، وكان من غرض الناقل بيان أنَّ الثمن للمبيع كان قليلًا فإنَّه يُعبِّر عن قلَّتِه بالقول إنَّه قد تمَّ شراءُ ذلك المبيع بدراهم قليلةٍ، وإن كان مِن غرضه بيانُ أنَّ الثمن للمبيع كان باهضًا عبَّر بالقول إنَّه قد تمَّ شراؤه بدراهم كثيرة أو بدنانير كثيرة أو ما يقرُبُ من ذلك، ولا يفهمُ المتلقِّي للقصَّة أنَّ الناقل يقصدُ من الدراهم أو الدنانير أنَّ المحكي عنهم كانت نقودُهم المتداولة لديهم تُسمَّى دراهم ودنانير، بل يفهمُ من ذلك أنَّهم اشتروا بنقدهم المُتداول لديهم، ويفهمُ المُتلقي أنَّ الحاكي للقصَّة أراد من استعمال كلمة الدراهم والدنانير أنْ يرمُزَ للنقد المُتداول لدى المحكيِّ عنهم.

يكفي أنْ تكون الفضَّة ثمناً:

هذا كلُّ ما في الأمر، فلا معنى للإستشكال على الآية الشريفة بأنَّ الدراهم لم تكن هي العملة المُتداولة زمن يوسُف الصدِّيقعليه السلام بعد الإقرار أنَّه قد تمَّ بيعُه بفضَّةٍ قليلة أي بقطعٍ معدوداتٍ من الفضَّة، فحتَّى لو كانت الفضَّة التي اشتُري بها يوسُفعليه السلام لم تكن مسكوكة بسكَّة المعاملة فإنَّ جعلها ثمنًا له يُصحِّح إطلاق كلمة دراهم على قِطَعِ الفضَّة التي قُبضت في مقابل يوسفعليه السلام، وذلك لأنَّ كلمة الدرهم تُستعمل لدى العُرف العربي رمزًا لُمطلق النقد الذي يتمُّ به أداءُ الثمَن والأجرة، فالثمنُ والأجرة والجُعالة والصَداق والجائزة قد تكون من الأعيان كالثياب والخشب والحيوان، وقد تكون من النقد، فإذا كانت من النقد فإنَّه يُرمَز له بمثل كلمة الدرهم والدينار وإنْ لم يكن هذا النقد مسكوكًا.

النقد المسكوك قبل الميلاد:

هذا وقد ورد في سفر التكوين من الكتاب المقدَّس ما يظهرُ منه جليًّا أنَّ النقد كان مسكوكًا ومُتداولًا في زمن إبراهيم الخليلعليه السلام والذي هو جدٌّ ليوسُف الصدِّيقعليه السلام فكانت النقودُ المتداولة آنذاك يُعبَّرُ عنها بالشاقل ومتَّخذة من معدن الفضَّة، ومقدَّرة بمعيار ثابتٍ ومنضبِط، فقد أورد سفرُ التكوين أنَّه لما ماتت سارة زوجةُ نبيِّ الله إبراهيمعليه السلام اشترى قطعةَ أرضٍ لمدفنها بقيمة أربعمائة شاقل قال: « فأجاب عفرون إبراهيم قائلًا له، يا سيدي أسمعني. أرضٌ بأربع مئة شاقل فضَّة ما هي بيني وبينك. فادفنْ ميِّتك، فسمع إبراهيم لعفرون،

ووزنَ إبراهيم لعفرون الفضَّة التي ذكرها في مسامع بني حث. أربع مئة شاقل فضَّة جائزة عند التجَّار»[1].

بل تحدَّثت بعض الدراسات عن تاريخ مصر الفرعونية أنَّ تداول الشاقل أو الشيكل المتَّخذ من الفضة يمتدُّ إلى ما قبل ٢٥٠٠ سنة قبل الميلاد، وكذلك تحدَّثت بعض الدراسات عن كشفٍ أثري غير مسبوق في مخازن المتحف المصري لعددٍ من الباحثين وعلماء الآثار المصريين، ذكروا أنَّهم وجدوا كنزًا من العملات النقدية التي تعودُ إلى عصور بعض الأسر الفرعونية، وذكروا أنَّ أهميَّة هذا الإكتشاف هو أنَّه ينفي بالدليل العلميِّ القاطع مزاعم بعض المؤرِّخين الذين ادَّعوا أنَّ قدماء المصريين لم يعرفوا العملات النقديَّة، وأنَّهم كانوا يتعاملون في البيع والشراء بنظام المقايضة أو مبادلة سلعة بأخرى، وذكر الباحثون أنَّه قد تبيَّن بعد الفحص الدقيق في آلاف القِطَع الأثريَّة الصغيرة أنَّها عملات نقديَّة مدوَّنٌ عليها تاريخ سكِّها وقيمتها أو الحكَّام الفراعنة الذين صدرتْ في عهودهم وبعضها يرجع إلى الفترة التي عاش خلالها سيِّدنا يوسُف بمصر[2].

هذا وقد ذكر سفر التكوين من الكتاب المقدَّس ما هذا نصُّه: « واجتاز

---

(١) سفر التكوين الإصحاح ٢٣ من الكتاب المقدس ص ٣٤.

(٢) لاحظ: *http: //factsanddetails.com/world/cat٥٦/sub٣٦٥/item١٩٢٦.html*

ولاحظ صحيفة الأهرام العدد ٤٤٨٥٠ تحت عنوان كشف أثري غير مسبوق في مخازن المتحف المصري: العملات النقدية.

رجال مديانيُّون تجار. فسحبوا يوسف وأصعدوه من البئر وباعوا يوسف للإسماعيليين بعشرين من الفضَّة. فأتوا بيوسف إلى مصر»[١].

الدرهم هو الفضَّة النقدية:

فليكن كلُّ ذلك مؤيِّدًا لما ذكرناه من أَّن يوسُف قد تمَّ بيعُه مقابل قِطَعٍ نقديَّة من الفضَّة، وهذا هو الذي يُطلِق عليه العرب في زمن الرسول ﷺ إسم درهم ودراهم، فالدرهمُ في عُرفهم ليس هو الذي كُتب عليه بالضرورة اسم درهم وإنَّما هو القطعة من النقد المسكوك المتَّخذ من الفضة كما أفاد ذلك الراغب الأصفهاني في مفردات غريب القرآن قال: «الدرهم: الفضَّةُ المطبوعة المتعاملُ بها»[٢].

ما المانع من تداول الدراهم آنذاك؟

ثم إنَّه لو تجاوزنا ذلك وسلَّمنا أنَّ الآية أرادت الإخبار عن أنَّ بائع يوسُف عليه السلام قد قبض نقدًا، وهذا النقد يُسمَّى في عُرف ذلك الزمان دراهم، فما هو النافي لهذا الخبر؟! ومِن أين لصاحب الشبهة القَطْع بأنَّ الدراهم بإسمِها بعد التعريب لم تكن مُتداولة في ذلك الزمن؟!

فصاحبُ الشبهة يدَّعي أنَّ أوَّل من تداول هذه العملة هم اليونانيُّون سنة ألفٍ ومائة قبل الميلاد وكانوا يُسمُّون الدرهم «درخما»، ومنهم أخذَ الرومان هذه العملة.

---

(١) الإصحاح ٣٦ ص٦٢.

(٢) مفردات غريب القرآن – الراغب الأصفهاني – ص ١٦٨.

والسؤال كيف جزم صاحبُ الشبهة بذلك؟! ألا يُحتمَل أنَّ المؤرِّخ الذي اعتمده قد أخطأ في ذلك، أو كذبَ في النقل حرصًا على أنْ ينسب كلَّ فضيلة لحضارتِه وأسلافِه كما هو دأبُ مؤرِّخي اليونان في الكثير من القضايا؟ لماذا يتعيَّن الحكم بخطأ القرآن ولا يكون المؤرِّخ الذي اعتمده صاحبُ الشبهة هو المُخطِأ؟!

مجرَّد دعوى، ولا تنفي ما عداها؟

إنَّ الدعوى التي يدَّعيها صاحبُ الشبهة تتحدَّث عن قضيَّةٍ يمتدُّ زمنُها إلى ما يزيد على الثلاثة آلاف سنة، والجزم بمصداقيَّة مثل ذلك لا يصحُّ اعتمادًا على مؤرِّخٍ أو عشرة يعتمدُ كلُّ واحدٍ منهم على الآخر، وليس فيهم مَن عاصَر أو كان قريبًا من العصر الذي يُؤرِّخون له، فبينهم وبين ما يُؤرِّخون له مئاتٌ ومئاتٌ من السنين إنْ أحسنَّا بهم الظنَّ وإلا فهو أبعدُ من ذلك، والعثورُ على بعض الآثار لا يورثُ الجزم في غالب الأحيان ولو أورثت الجزم فهي غير قادرةٍ على نفي ما عداها.

بمعنى أنَّ المؤرِّخ أو المؤرِّخين الذين اعتمدهم صاحبُ الشبهة لو أُتيح لهم إثبات أنَّ الدرهم كان متداولًا لدى اليونانيين فإنَّ من غير المُتاح إثبات أنَّهم أوَّل من تداول هذه العُملة وأنَّهم قد سبقوا كلَّ الشعوب والحضارات في ذلك، فالقِطَع الأثريَّة لا تنفي وجود غيرها، والأخبارُ النافية لو وُجدت لا يُمكن التثبُّت من صحَّتها ومصداقيَّتها، فلم يكن التواصل كما هو الآن، ولم

تكن المُدوَّنات كما هي الآن، وأكثر ما كُتب حتى في الزمن المتأخِّر عن ذلك الزمن بكثير لم يصل، واللغات متفاوته وفكُّ رموزها لم يكن مُتاحًا لكلِّ المؤرِّخين الذين كتبوا اعتمادًا على ما يُحسنون فهمَه من اللغات، والعديدُ من اللغات قد بادت، والعديدُ منها كاللغة الهيوغريفيَّة والتي هي لغة مصر القديمة لم يتمَّ الفكُّ لشفرتها إلا في وقتٍ قريب لا يبلغ مائتي سنة. فمن أين للباحثِ الموضوعيِّ بعد الإلتفات لكلِّ ذلك الجزم بأنَّ أقدم من استعمل الدرهم هم اليونانيُّون؟! ولماذا لا يكون غيرُهم قد سبقهم؟!

أصلُ الدرهم في التاريخ:

ولعلَّ من المُفيد الإشارة إلى كتابٍ صدر قريبًا اكتسب شهرةً واسعةً، واسم الكتاب ـ في ثلاثة أجزاء ـ «أثينا السوداء Black Athena» للمؤرِّخ مارتن برنال Martin Bernal تناول فيه الكثير من القضايا التي ادُّعي أنَّ للحضارة اليونانيَّة قصَب السبق والريادة فيها كالتعليم والتجارة والنقود وغيرها من قضايا التمدُّن، وأورد عليها الكثيرَ من الطعون والقرائن المقتضية لنفي صحَّتها أو المُقتضية للتشكيك في مصداقيَّتها، وأقام العديدَ من القرائن والدلائل على أنَّ روَّاد النهضة اليونانيَّة لم يكونوا من «أثينا» بل كانوا من بلاد آسيا وأفريقيا كفلسطين ومصر، والجدير بالذكر فيما يتَّصل بموضوعنا هو أنَّه لم يقبل بدعوى أنَّ الدرهم الذي كان مُتداولًا عندهم والمسمَّى بالدراخما قد أخذه العربُ عنهم بل ينبغي أنْ يكون العكس، وأنَّه كان متداولًا في بلاد المشرق قبل اليونان

بقرون، وأشار إلى أنَّ الكثير من الإنجازات المنسوبة لليونان فاقدةٌ للمصداقيَّة ولكن تمَّ الترويج للحضارة اليونانيَّة انتصارًا للنزعة الأوربيَّة والعِرق الأوربي.

وثمة عالم متخصص في علم المترولوجيا وتاريخ رسم الخرائط في العصور القديمة اسمُه ليفيو كاتولوا ستيشينى(Livio Catullo Stecchini) تُوفي في عام ١٩٧٩ م كان أستاذًا للتاريخ القديم بولاية نيوجرسى بأمريكا كتب في علوم التاريخ، وفى الأوزان والقياسات القديمة وهو ما يُسمَّى علم المترولوجيا وتاريخ رسم الخرائط في العصور القديمة، وقد نُسب إليه أنَّه عرض في كتابه A History of Measures العديد من الأدلَّة على أنَّ كلمة « دراخما» ليست من أصل يُوناني بل هي أقدم من ذلك بكثير وأنَّها جاءت من اللغات السامية، واستعان فيما ذهب إليه بما نقله عن « يوليوس أوبرت» (عالم في اللغات متوفى في عام ١٩٠٥م)، وممَّا أشار إليه أيضًا أنَّ مصطلح «دراخما» له نفس أصل مصطلح داريك المُطبَّق على العملات الفارسيَّة ثم استقرب أنَّ كلا المُصطلحين يرجعان إلى مصطلح « داريكو» الذي يظهر في النصوص المسماريَّة، فقد أفاد بأنَّ ثمة نصوصًا أثريَّة مسماريَّة يظهرُ منها أنَّ مُصطلح « داريكو» يُشير إلى وحدة قياس ظهرتْ في النصوص المسماريَّة التي هي أقدمُ من أصل الملكية الفارسية، والمعروف أنَّ الكتابة المسماريَّة ظهرت في سنة ٣٠٠٠ ق. م في عصر الحضارة السُومرية بالعراق و بحلول عام ٢٤٠٠ ق. م تمَّ استخدام الخطِّ المسماري في اللغة الأكادية والآشورية والبابليَّة، وعلى ذلك يكون الدرهم مستعمل قبل

ميلاد يوسف الصديق عليه السلام بكثير[1].

الخلاصة

والمتحصَّل ممَّا ذكرناه أنَّه لا موضع للإشكال الذي أُثير حول قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[2] فإنَّ الواضح من مدلول الآية الشريفة هو أنَّ الذين عثروا على يوسف عليه السلام قد باعوه بقطَعٍ نقديَّة معدودة، وعليه لا معنى للقول إنَّ الدراهم لم تكن عملة متداولة في ذلك الوقت، فإنَّ كلمة الدراهم ما هي إلا رمزٌ للنقد في الإستعمال العرفي لدى العرب خصوصًا في زمن النصِّ وما لِحقه من زمنٍ يمتدُّ إلى ما يزيد على الثلاثة قرون، ومن أراد التثبُّت من ذلك فليس عليه سوى الرجوع إلى المأثور من كلام العرب وخُطبهم وأشعارهم وحِكَمهم ومواعظِهم ومحاوراتهم.

على أنَّ دعوى أنَّ الدرهم لم يكن عُملةً مُتداولة في عصر الصدِّيق يوسف عليه السلام لا يمكن الجزم بصحَّتها بل ولا حتى الظن بمصداقيَّة ما يُدَّعى من أنَّ أوَّل من تداول عُملةَ الدرهم هم اليونان، فإنَّه إذا أمكن إثبات تداولِهم لهذه العُملة فإنَّ من غير المُتاح إثبات أنَّهم كانوا أوَّل من تداولها فلعلَّ غيرهم قد سبقهم، ولا يُوجد ما ينفي هذا الإحتمال فإنَّ أقصى ما تُثبته القِطَعُ الأثريَّة التي عثروا عليها ـ لو صحَّت ـ هو أنَّ الدرهم كان متداولًا بينهم، وأمَّا أنَّه لم يسبقهم إلى

---

(١) لاحظ: *http: //www.metrum.org/measures/obeliskoi.htm*.

(٢) سورة يوسف/ ٢٠.

ذلك غيرُهم فدون إثباته خرطُ القتاد. وعليه فنسبةُ الخطأ إلى القرآن الكريم اعتمادًا على مثل هذه الدعاوى لا تصدرُ من باحثٍ حريصٍ على الموضوعيَّة والإنصاف.

فسادُ شبهةٍ جانبيّة:

واتَّضح ممَّا ذكرناه أيضًا فسادُ ما زعمه بعضُ الملاحدة من أنَّ الآية منافية لحقيقةٍ تأريخيَّة هي أنَّه لم يكن أساسًا تعاطي النقد مُتداولًا في مصر زمن يوسف الصدِّيقعليه السلام وأنَّ التبايع فيها كان بالمقايضة بين الأجناس، فإنَّ جواب ذلك هو أنَّ صاحب الشبهة قد غفِل عن أنَّ البيع ليُوسف بعد إخراجه من البئر لم يقع في أرض مصر فيُوسف وإخوته وأبوه يعقوبعليه السلام كانوا يقطنون أرض كنعان في فلسطين أو قل بلاد الشام، وأخوةُ يوسف قد أخذوه إلى بئرٍ لا تبعد كثيرًا عن موضع سكناهم وألقوه فيها فجاءت قافلة فاتَّفق لها العثور عليه في البئر فاشتراه منهم رجلٌ ثم أخذه إلى مصر. وقد ذكرنا أنْ تعاطي النقد كان مُتداولًا هناك دون ريب.

على أنَّ دعوى أنَّ النقد لم يكن متداولًا في مصر زمن يوسفعليه السلام وأنَّ البيع يتمُّ بالمقايضة لم يثبت بل أكَّدت الدراسات خلاف ذلك كما أشرنا لذلك، نعم نظرًا لمحدوديَّة النقد فإنَّ التجَّار والمتبايعون يُقدِّرون لكل جنسٍ قيمةً نقديَّة منضبطة ثم يتمُّ البيع والتبادل للأجناس على أساس قيمها النقديَّة، فمثلًا يُقدَّر لمكيالٍ منضبِط من القمح قيمةً نقديَّة ولتكن شاقلًا واحدًا، ويُقدَّر مثلًا لمكيال

من العسل خمسة شواقل، فإذا أرادوا البيع جاء صاحبُ العسل بذلك المكيال من العسل وأخذ مقابله خمسة مكاييل من القمح، فصاحبُ العسل باع عسله واقعًا بخمسة شواقل واشترى بها خمسة مكاييل من القمح لأنَّ كلَّ مكيالٍ من القمح يُقدَّر بشاقلٍ واحد، فلو قال صاحبُ العسل بعتُ عسلي بخمسة شواقل فكلامُه صحيح وإنْ كان لم يقبض شواقل وإنَّما قبَض محلَّها خمسةَ مكاييل من القمح، فهذا النوع من التعاطي تفرضُه محدوديَّة القطع النقديَّة خصوصًا إذا كان البيع بالجملة والذي يحتاج إلى الكثير من القِطَع النقديَّة التي قد لا تتوافر حتى لدى التجَّار، ولعلَّه لذلك قبض بائعُ يوسفﷺ قطعًا نقدية نظرًا لضآلة الثمن الذي بِيع به، هذا لو قبلنا جدلًا أنَّ بيعه قد تمَّ في مصر.

وعلى أيِّ تقدير فما قبضَه بائع يوسفﷺ كانت قطعًا نقديَّة كما صرَّح بذلك القرآنُ الكريم، فمن شاء فليؤمنْ ومن شاء فليكفر.

والحمد لله رب العالمين



الشبهة الثانية والعشرون

اتهام يوسف بالسرقة هل هو خطأ تاريخي

الشبهة الثانية والعشرون

اتِّهام يُوسُفَ بالسرقةَ هل هو خطأ تاريخي؟!

يقولُ الله تعالى في سورة يوسُف: ﴿ قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ قَالَ أَنتُمۡ شَرّٞ مَّكَانٗاۖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾[1].

زعمت بعضُ المواقع التبشيريَّة أنَّ هذه الآية اشتملتْ على خطأ تأريخيٍّ وذلك لأنَّها نَسَبت السرقة إلى يوسفﷺ فقد أورد الطبريُّ في تفسيرِه جامع البيان عن سعيد بن جُبير: في قوله تعالى: ﴿إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ﴾ قال: «سرَقَ يوسفُ صنمًا لجدِّه أبي أمِّه، كسرَه وألقاهُ في الطريق، فكان إخوتُه يَعيبونَه بذلك»[2].

والصحيح ـ بحسب زعمِهم ـ أنَّ القصَّةَ الحقيقيَّة هي أنَّ الذي سرَق هي أُمُّ يوسف «راحيل» سرَقت أصنام أبيها «لابان» كما جاء ذلك في الإصحاح ٣١ من سِفْرِ التكوين قال: «ولكنْ لماذا سرقت آلهتي.. ولم يكن يعقوبُ يعلمُ أنَّ

---

(١) يوسف/ ٧٧.

(٢) جامع البيان للطبري جـ ١٣ - ص ٣٧

راحيل سرقتها وكانت راحيل قد أخذت الأصنام وأخفتها في حداجة الجمل وجلستْ عليها وجسَّ لابان كلَّ الخباء ولم يجد»[1].

الجواب عن الشبهة:

أولاً: نوع الإحتجاج منافٍ لما عليه العقلاء!

والجوابُ عن هذه الشبهةِ الواهية هو أنَّهم استدلُّوا على خطأ الآيةِ بمنافاة مفادِها لما ورَد في التوراة، فلأنَّ مفادَ الآية منافٍ أو غيرُ مطابِقٍ لما جاء في التوراة لذلك زعموا أنَّ الآية خاطئة، فقد جعلوا معيارَ الخطأ والصواب هو المطابقة وعدم المطابقة لما جاء في التوراة وكأنَّ التوراة المتداولة مفروغًا عن صحَّتها لدى طرفي الخصومة وهم المسلمون وأهل الكتاب، والحال أنَّ المسلمين لا يُسلِّمون ولا يعتقدون بصحَّةِ كلِّ ما جاءَ في التوراة المتداولة، فلا يصحُّ الاحتجاجُ عليهم بما جاء في التوراة.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ ممَّا هو مقرَّر بديهةً لدى العقلاء وفي القواعد المنطقيَّة هو أنَّه لا يصحُّ الاحتجاجُ على الخصم إلا بما هو مُسلَّمٌ عنده، وحيثُ إنَّ التوراة المُتداولة التي استدلَّ بها هؤلاءِ التبشيريُّون ليستْ موردًا لقبول المسلمين بل هي متَّهمةٌ عندهم بالتحريف لذلك يكونُ الاستدلالُ بها ساقطًا بمقتضى القواعد المنطقيَّة وغيرَ مُلزِمٍ، فلو صحَّ لليهود أو النصارى أنْ يحتجُّوا على خطأ الآية المذكورة بما جاء في التوراة لصحَّ للمسلمين أن يحتجُّوا على خطأ ما جاء في

---

(١) الكتاب المقدس العهد القديم –ص ٥١.

التوراة بما ورد الآية المذكورة من سورة يوسف.

فالمناسبُ ـ لو أراد التبشيريُّون إثباتَ دعوى خطأ ما ورد في الآية المذكورة من سورة يوسف ـ هو أن يستدلُّوا إمَّا بنصٍّ يعترفُ المسلمون بصدقِه وصحَّتِه أو يستدلُّوا على الواقعة التي جاءت في التوراة بنصوصٍ تأريخيَّة مُحايدةٍ متواترةٍ أو قابلةٍ للإثبات، وأمَّا الاستدلال على ذلك بما جاء في التوراة المُتداولة فهو أشبهُ شيءٍ بأنْ يدَّعيَ أحدٌ على آخر دينًا والآخرُ ينكرُ ذلك ويطلبُ البيِّنة فيقولُ المدَّعي إنَّ البيِّنة هي أنَّ ذلك مكتوبٌ عندي!!، فهل يَقبلُ القاضي أو العقلاءُ منه هذه الدعوى؟! أليستْ هذه البيِّنة المزعومة هي نفسها الدعوى المزعومة؟! وهذا هو ما يُسمَّى عند المناطقة بالمصادرة والتي تكون معها البيِّنةُ تكرارًا لذات الدعوى.

فعلى التبشيريين أنْ يلتمسوا دليلًا آخر على دعوى خطأ الواقعة المذكورة في الآية من سورة يوسف، وأنَّى لهم ذلك؟! والقضية جزئيةٌ لم يتصدَّ لذكرها سوى القرآن والتوراة المتداولة، وكلٌّ منهما يذكرها بنحوٍ مختلفٍ عن الآخر فدعوى صحَّة ما ورد في التوراة المتداولة ليس بأولى من صحَّةِ ما ورد في القرآن وخطأ ما أوردته التوراة المتداولة. بل إنَّ البراهين المذكورة في محلِّها على نبوَّة النبيِّ محمَّدﷺ وأنَّه قد تلقَّى القرآنَ من عند الله تعالى تصلحُ دليلًا دامغًا على كذب كلِّ خبرٍ مخالفٍ لما ورد في القرآن الكريم سواءً ورد في التوراة المتداولة أو غيرها. هذا أولًا.

ثانيًا: السرقة مجرَّد تهمةٍ مزعومة:

إنَّ الآيةَ المذكورة لم تُثبت وقوع السرقة من يوسُفَ عليه السلام حتى يُقالَ إنَّ ذلك منافٍ لما ورد في التوراة من أنَّ «راحيل» أمَّ يوسُف هي التي سرقت الأصنام من أبيها «لابان» وليس يوسف، إنَّ الآية التي يُدَّعى مناقضتها لما في التوراة المتداولة تحدَّثت عن أنَّ أخوة يوسف اتَّهموا يوسف بالسرقة ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ﴾، واتِّهامهم له بالسرقة لا يعني أنَّه سرق واقعًا، فلعلَّ السارقَ هي راحيل كما في التوراة ولكنَّ أخوةَ يوسُف اتَّهموا يوسُف بالسرقة، والتوراةُ المتداولة لا تذكرُ أنَّ «لابان» أو غيره اكتشفوا أنَّ راحيل هي مَن سرقت الأصنام، بل ظاهرها أنَّ أحدًا لم يكتشف أنَّها سرقت، فلعلَّ ذلك هو ما نشأ عنه اتِّهامُ أخوة يوسُف ليوسفَ، أو نشأ ذلك مكايدةً وحسدًا منهم ليوسُفَ عليه السلام.

ثم إنَّ الآية لم تذكر أنَّ يوسفَ عليه السلام أقرَّ بتهمة السرقة بل الآية مشعرةٌ بأنَّه يُنكرُ تُهمتَهم له بالسرقة لكنَّه لم يشأ التصريح بذلك حتى لا يتعرَّفوا على أنَّه يوسف: ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ قَالَ أَنتُمۡ شَرّٞ مَّكَانٗاۖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾، فقولُه: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ صريحٌ في عدم الإقرار لهم بالسرقة المزعومة، وقولُه تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا﴾ واضحٌ في أنَّه لم يشأ الدفاع عن نفسه حتى لا يتعرَّفوا على أنَّ العزيز الذي يُحدِّثهم هو نفسه يوسف لكنَّه وبَّخهم ووصفهم بأنَّهم أشرار.

وخلاصة القول: إنَّ الآية لا تُثبتُ وقوع السرقة من يوسُف حتى يكونَ ذلك مناقضًا لما ورد في التوراة المتداولة من أنَّ راحيل هي التي سرقتْ وليس يوسُف.

قول ابن جبير ليس قرآناً ولا هو قول الرسول!

وأمَّا ما ورد في تفسير الطبري فهو قولٌ مأثور عن سعيد بن جُبير، فإذا كانت هناك مناقضةٌ فهو بين هذا القول وبين ما في التوراة المتداولة وليس بين القرآن وبين التوراة المتداولة، فدعوى التناقض في هذه القضية بين القرآن الكريم وبين ما جاء في التوراة المتداولة فيه تدليسٌ على القارئ.

على أنَّ هذا القول المأثور ليس ثابتًا ولا هو مسندٌ عن الرسول الكريمﷺ وإنَّما هو قول ـ غير نقيٍّ السند ـ مأثورٌ عن تابعيٍّ، فلو ثبتَ صدورُه عن هذا التابعيِّ فإنَّ ذلك لا يُثبت صدوره عن الرسولﷺ، فهو لم يُدرِك الرسولﷺ ولا رواهُ عمَّن أدرَكَ الرسولﷺ، فلعلَّه سمِع هذا الخبر ممَّن أسلم من اليهود أو النصارى فاستحسنه فنقله، ولعلَّه سمِعه ممَّن ينقلُ عنهم، فإنَّ النقل عن مثل هؤلاء كان مُتعارَفًا من بعض التابعين بل ومن بعض الصحابة، ولذلك تسرَّبت الكثيرُ من الإسرائيليات إلى كتب التفسير.

ثالثًا: لا تفاصيل يُحرَز بها التناقض؟!

لم تتحدّث عن تفاصيلِ هذه الواقعة وما هو ذلك الشيءُ الذي كان قد سرَقه يوسُفُ؟ ومَن هو المسروق منه؟ ولذلك لا تكونُ الآيةُ مناقِضةً لِمَا ورد في التوراة المُتداولة، فلعلَّ واقعةَ السرقة التي تُشير إليها الآيةُ مختلفةٌ عن واقعة السرقة التي تحدَّثتْ عنها التوراةُ المتداولة، فما هو المانعُ من أنْ تكونَ راحيلُ قد سرقتْ أصنامًا من أبيها «لابان» وأخفتْها، وأنْ يكونَ يوسف قد سرق أيضًا صنمًا أو شيئًا آخر؟!! فمجرَّد أنَّ السرقةَ التي وقعتْ من يوسفعليه السلام لم تُذكر في التوراة المتداولة لا يعني أنَّها لم تقع، إذ إنَّ التوراة لم تلتزم بنقلِ كلِّ الوقائع التي حدثتْ ليعقوب وأبنائه وعائلته. ومجرَّد أنَّ التوراة المتداولة قد ذكرتْ أنَّ راحيل قد سرقت أصنامًا من أبيها لا ينفي أنَّ سرقةً أخرى من «لابان» أو غيره قد وقعت من يوسفعليه السلام أو غيره. فدعوى اتِّحاد الواقعة التي أشار إليها القرآن مع الواقعة التي تحدثتْ عنها التوراة المتداولة تعسُّفٌ واضحٌ لا يفعلُه العقلاء.

اتّحاد الواقعة لا يُثبت التناقض:

على أنَّه قد ذكرنا أنَّه لا تناقض بين الآية وبين ما جاء في التوراة حتى لو قبلنا باتِّحاد الواقعة، وذلك لأنَّ الآيةَ تتحدَّث عن اتِّهام اخوة يوسف ليوسف بالسرقة وما جاء في التوراة المتداولة هو أنَّ راحيل هي السارقة، ومن الواضح جليًّا أنَّ من الممكن جدًا أنْ تكونَ راحيل هي السارقة ويكونَ يوسفُعليه السلام هو المتَّهم.

القصَّة في روايات أهل البيت عليهم السلام:

هذا وقد ورد في بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أنَّ يوسف عليه السلام لم يسرقْ وأنَّ منشأ اتِّهام اخوة يوسف ليوسف عليه السلام وتعييرهم له بالسرقة في صباه هو أنَّ بنت إسحاق عليه السلام أخت يعقوب وعمَّةَ يوسف كانت ترعى يوسف في صباه وكانت شديدة التعلُّق به، فلما كبر أراد يعقوب أخذه منها فأمهلتْه إلى غد ذلك اليوم، فاحتالت لإبقائه عندها فأخذت منطقةَ أبيها إسحاق كانت قد ورثتها منه ولفَّتها حول وسط يوسف ثم ألبسته قميصه، ثم تظاهرت بفقد منطقة أبيها ففتَّشت يوسف في محضر أبيه فإذا بالمنطقة ملفوفة حول وسطه، وكانت السُنَّة الجارية عندهم أنَّ مَن سرق كان جزاؤه أنْ يُدفعَ إلى المسروق منه، ولهذا اتَّهمه أخوتُه بالسرقة وهو لم يسرق بل هي حيلة اصطنعتها عمَّةُ يوسف ليبقى عندها، رُوي ذلك عن الإمام الرضا عليه السلام كما في تفسير العياشي[1] فهذه الرواية لو صحَّت عن الإمام عليه السلام فإنَّها تُؤيِّد أنَّ القضيَّة التي تُشير إليها الآية لا تمتُّ بصلةٍ إلى القضيَّة المذكورة في التوراة المتداولة.

الخلاصة:

وسواءً صحَّت هذه الرواية أو لم تصحَّ فإنَّ الآية لا تُناقضُ ما ورد في التوراة المُتداولة، فإنَّ الآية تتحدَّث عن اتِّهام أخوة يوسف ليوسف بالسرقة

---

(١) تفسير العياشي -ج٢- ص ١٨٥.

في صباه وما تحدثت عنه التوراة المُتداولة هو أنَّ راحيل قد وقعت منها السرقة فأين التناقض؟!!، ولو فُرض ـ جدلاً ـ أنَّ الآية مناقضةٌ لما في التوراة المتداولة فإنَّ ما ورد في الآية هو الصحيح عندنا جزمًا، ودعوى اليهود والنصارى أنَّ ما في التوارة المُتداولة هو الصحيح لا يعنينا بشيء، فلم يثبت أساسًا أنَّ التوراة المتداولة هي التوراة التي نزلت على موسى عليه السلام وثبوت ذلك عندهم لا يُصحِّح لدى العقلاء الاحتجاج بها علينا.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الثالثة والعشرون

وقوع العذاب على قوم لوط هل شمل الأطفال

الشبهة الثالثة والعشرون

وقوعُ العذابِ على قومِ لوط هل شمل الأطفال؟

المسألة:

جاء في سورة هود: ﴿قَالُواْ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓاْ إِلَيْكَۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٖ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُۚ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٖ ۝ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ﴾[1].

إنَّ من الفظيع والمُستوحَش أنْ تُعذَّبَ أمةٌ بأكملِها؟ وهم قوم لوط؟ وفيها الأطفال والمجانين لمُجرَّد أنَّ رجالَها كانوا يتعاطَون الفاحشة، فإذا كان تعذيبُ وعقوبةُ الرجال المقارفين للفاحشة مُبرَّرًا، فما هو المُسوِّغ لتعذيبِ الأطفال والمجانين والقُصَّر؟! أليس من القبيح والظلمِ الفاحش أنْ يُرسلَ الله ـ جلَّ وعلا ـ حجارةً من سجِّيلٍ ـ كما ذكر القرآن ـ يُعذِّب بها أُمَّةً بأكملِها لمجرَّد أنَّ رجالها كانوا مُذنبين؟! فهل يصحُّ في سنَّة الله تعالى أنْ يُؤخذَ غيرُ المُذنِب بجريرة المُذنب؟!

---

(١) هود/ ٨١-٨٢.

والجواب:

العذابُ إنَّما نزل على المستحقّين:

إنَّ هذه الإشكاليَّة يكونُ لها وجهٌ قابلٌ للنظر لو أنَّ القرآن الكريم قد صرَّح بأنَّ العذابَ والعقوبة التي وقعت على قوم لوط قد شملت الأطفالَ والمجانين والقُصَّر، إلا أنَّه لم يصرِّحْ بل ولا أشار إلى ذلك، بل إنَّ استقراءَ مجموعِ الآياتِ المتصدِّية للإخبار عمَّا أصابَ قومِ لوط يُؤكِّد أنَّ العذابَ والعقوبةَ التي وقعتْ على قوم لوط إنَّما طالت المستحقِّين، يقول الله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ * قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ * مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ * فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[1].

الأوصاف لا تنطبق على الأطفال والمجانين:

إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ:

فالمُرسَلُونَ وهم الملائكة إنَّما أُرسلوا ـ لإيقاع العذاب بحسب هذه الآيات ـ إلى قومٍ مُجرمين، ولا يُوصف أحدٌ بالمُجرِم بمقتضى المُتفاهَم العرفيِّ واللغويِّ ما لم يكن مُدرِكًا ومسئولًا عن جريرتِه، وكذلك هو المُتفاهم العُرفيُّ واللغويُّ للوصف بالمُسرفين، فالذين أصابَهم العذابُ بحسب هذه الآيات هم المُجرمون الذين أسرفوا وتجاوزا الحدَّ في إجرامهم، وهذا التوصيف لا يتناولُ الأطفالَ في

---

(١) الذاريات/ ٣١-٣٦.

أنَّ العذاب الذي أصابهم إنَّما أصابهم بعد إقامة الحجَّة عليهم كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ فإنَّ هذا التعبير سِيق كما هو واضحٌ لبيان منشأ التدميرِ لهم وأنَّه إنَّما دمَّرهم بعد إتمام الحجَّةِ عليهم وذلك بإنذارهم وتحذيرِهم، والواضحُ أنَّ الحجَّةَ لا تقومُ بالإنذار ما لم يكن المُخاطَب قادرًا على استيعاب عاقبةِ التمرُّد وما لم يكن قادرًا على المُحاذَرة من الوقوع في المنذَّر به وذلك بترك المنذَّر منه، وهذا إنَّما يُناسبُ العاقلَ المُختار المُدرِك لعواقبِ ما يَفعل.

كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ:

وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا۟ لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ۖ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ ۞ إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾[1] فالعلَّةُ بمقتضى الآية من إيقاع الرجز والعقوبة عليهم هي فسقُهم، ولا يُوصفُ أحدٌ بالفاسق ولا يُسندُ إليه الفسق مالم يكن مُدرِكًا عاقلًا ومُختارًا للمعصية، وتعليلُ الآية إيقاع العذابِ عليهم بالفِسق يكشفُ عن أنَّ العقوبة إنَّما وقعت على المتَّصفين بهذا الوصف دون غيرهم، فليس في الآية ما يدلُّ على أنَّ العذابَ قد أصاب غيرَ الفاسقين.

عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْمُفْسِدِينَ:

وكذلك هو مدلولُ قولِه تعالى من سورة العنكبوت أيضًا: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ

---

(١) العنكبوت/ ٣٣-٣٤.

لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ * قَالَ رَبِّ ٱنصُرْنِى عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[1] فإنَّ صفة الإفساد إنَّما تصدقُ على مَن بلغ من العمر والإدراك حدًّا يكون معه مُؤاخذًا على أفعاله، فلا يُقال للمجنون مُفسدًا وإنْ كان مُشاكسًا وكذلك الطفل.

هناك مُستثنَون من العذاب:

ثم إنَّ عددًا من الآياتِ المتصدِّية للإخبار عن إيقاع العذاب على قوم لوط صريحةٌ في أنَّ ما أصابهم لم يكنْ من قبيل ما يتَّفقُ وقوعُه من الكوارث الطبيعيَّة والتي تُصيبُ عادةً كلَّ من تُصادفُه دونَ تمييز، فهي قد أفادتْ أنَّ الله تعالى قد نجَّى لوطًا وأهلَه واستثنى إمرأته لأنَّها كانت مُستحقَّةً للعذاب، وأفاد بعضُها أنَّ الملائكة قد تحرَّوا بيوتات أهل تلك القرية فما وجدوا فيها غيرَ بيتٍ من المسلمين وأنَّ مَن عدا أهل ذلك البيت كانوا مُستحقِّين للعذاب، وذلك يكشف عن أنَّ العذاب لم يقع على غير المُستحقِّين ولم يكن من قبيل الكوارث التي تُصيبُ كلَّ مَن تُصادفُه دونَ تمييز[2]، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ

(١) العنكبوت/ ٢٨-٣٠.

(٢) ويمكن تأييد ذلك بما ورد في المأثور عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الله تَعَالَى بَعَثَ أَرْبَعَةَ أَمْلَاكٍ فِي إِهْلَاكِ قَوْمِ لُوطٍ جَبْرَئِيلَ... فَمَرُّوا بِإِبْرَاهِيمَ عليه السلام وهُمْ مُعْتَمُّونَ فَسَلَّمُوا عَلَيْه فَلَمْ يَعْرِفْهُمْ... فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام لَهُمْ فِيمَا ذَا جِئْتُمْ قَالُوا لَه: فِي إِهْلَاكِ قَوْمِ لُوطٍ فَقَالَ لَهُمْ: إِنْ كَانَ فِيهَا مِائَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ * قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾[1]، وقال تعالى في سورة الذاريات: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ * قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ * مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ * فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[2].

وخلاصةُ القول: إنَّه ليس في الآيات ما يدلُّ على أنَّ العذاب الذي وقع على قومِ لوط كان قد شمل غير المستحقِّين من الأطفال والمجانين وشبهِهم بل إنَّ الآيات صريحةٌ في أنَّ العذاب إنَّما أصاب مَن وصفتْهم بالمُجرمين، والظالمين، والفاسقين، والمُفسدين، والمُنذَّرين، وهذه الصفاتُ لا تصدقُ على غير البالغين المسئولين عن أفعالهم، فمِن أينَ جاءتْ فِريةُ أنَّ القرآنَ قد أخبرَ عن أنَّ الله تعالى قد عمَّ بعذابِه الأطفالَ والمجانينَ من قوم لوط؟!!.

الإستبعاد لا يُثبت شيئاً!

وأمَّا استبعادُ أنْ يقعَ عذابٌ شاملٌ على أُمَّةٍ ثم لا يُصيبُ أطفالَها ومجانينَها، فهو محضُ استبعاد لا يُصحِّح الإستناد إليه والتمسُّك به في مقام الإدانة، على

تُهلِكونَهم؟ فقَالَ جبرَئيلُ عليه السلام: لَا، قَالَ: فَإِنْ كَانُوا خَمسِينَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَإِنْ كَانُوا ثَلَاثِينَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَإِنْ كَانُوا عِشرِينَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَإِنْ كَانُوا عَشَرَةً؟ قَالَ: لَا، قَالَ فَإِنْ كَانُوا خَمسَةً؟ قَالَ: لَا! قَالَ: فَإِنْ كَانُوا وَاحِدًا؟ قَالَ لَا: ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ ثُمَّ مَضَوْا».

(١) العنكبوت/ ٣١.

(٢) الذاريات/ ٣١-٣٦.

أنَّ هذا الاستبعاد يندفعُ بالإلتفات إلى أنَّ الله تعالى حين أخبر عمَّا وقع لقوم لوط كان بصدد الإخبار عن عقوبةٍ على مُنكراتٍ اقترفوها ولم يكن بصدد الإخبار عن كارثةٍ طبيعيَّة قد أصابتهم، والإخبارُ عن العقوبةِ إذا كان المُخبِرُ عادلًا يَستبطنُ في نفسِه الإخبارَ عن أنَّ مَن أصابَهم العذابُ كانوا مُستحقِّين له، وحيثُ إنَّ الأطفالَ والمجانينَ وشبههم لا يستحقُّون العقوبةَ فهذا وحدَه كافٍ لإحراز أنَّه لم يكن قد شمِلَهم، خصوصًا وأنَّ الله تعالى وهو العدلُ المُطلَق قد أكَّد في موارد عديدةٍ أنَّ العذابَ إنَّما يُصيبُ المُستحقِّين.

الاستبعاد مدفوع:

ثم إنَّ منشأ الاستبعاد هو جريانُ العادةِ على أنْ لا تخلوَ أُمَّةٌ من أطفالٍ ومجانين، وذلك يندفعُ بالإلتفات إلى أنَّ من المُمكن جدًّا أنْ لا يكونَ في قومِ لوطٍ ـ حين إيقاعِ العذابِ عليهم ـ أطفالٌ أو مجانين أو شبههم، فأيُّ مانعٍ بأنْ لا يكون فيهم مثلُ هذه الأصنافِ من الناس حين إصابتِهم بالعذاب، وذلك بأنْ يمنعَ الله تعالى تكوينًا مِن تناسلِهم تمهيدًا لمعاقبتِهم وانتظارًا بالصغار حتى يكبروا فيختاروا، أو يكونَ تعالى قد أمات أطفالَهم ومجانينَهم كما يموتُ الناس ثم أوقع العذابَ على المُجرمين من قومِ لوط.

المؤكّدات على احتمال خلوّ القرية من مثل الأطفال:

حديث ابراهيم عليه السلام:

فالاستبعادُ المذكور يندفعُ بمجرَّد الإلتفات إلى هذا الاحتمال، ويُؤكِّد هذا

الإحتمال أنَّ ابراهيم عليه السلام حين استنكر على الملائكة إيقاع العذاب على قرية لوط، لم يذكر منشأً لاستنكاره سوى أنَّ فيها لوطًا وأتباعه وهؤلاء لا يستحقُّون العقوبة، ولو كان فيها أطفال لذكرهم لوضوح عدم إستحقاقهم للعقوبة، فعدمُ ذكرهم ضمن منشأ الإستنكار يُؤكِّد على إحرازه أنَّه ليس فيهم أطفال.

الآياتُ الكثيرة:

ويتأكَّدُ كذلك إندفاع الاستبعاد لوجود أطفالٍ في قرية لوط حين إيقاع العذاب عليها بتصريح الآياتِ بأنَّ العقوبة قد وقعتْ على المُستحقِّين، ويتأكَّدُ أيضًا بالنظر في الآيات الكثيرةِ التي أفادت بأنَّ سنَّة الله في عبادِه هي أنْ لا يُؤاخذُ البريءَ بالمُذنب، وأنَّ الله تعالى لا يظلمُ أحدًا من الناس شيئًا قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ * أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾[1] فهذه السُنَّةُ الإلهيَّة جاريةٌ في عباده ومؤكَّدٌ عليها في مُختلفِ كتب الرسالات، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[2] وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ

(١) النجم/ ٣٦-٤١.

(٢) الكهف/ ٤٩.

(٣) يونس/ ٤٤.

(٤) آل عمران/ ١٨٢.

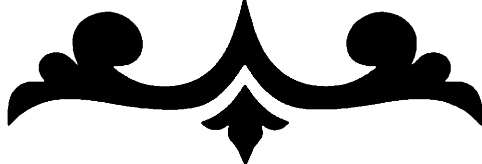
لِّلْعَبِيدِ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَاْ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[2] فمثلُ هذه النصوصِ الكثيرةِ والصريحةِ تُؤكِّد أنَّ ما أوقعَه من عقوبةٍ على مثل قومِ لوط لم يَشُبْهُ ظلمٌ لأحدٍ وإنْ كان حقيرًا، وذلك ما ينفي استبعادَ أنْ لا يكونَ أطفالٌ وقاصرونَ فيمَن عذَّبَ الله تعالى من الأُمم بسوءِ اختيارهم.

والحمدُ لله ربِّ العالمين

---

(١) فصلت/ ٤٦.

(٢) ق/ ٢٩.



الشبهة الرابعة والعشرون

هل كان جدار الغلامين في قرية أو مدينة

الشبهة الرابعة والعشرون

هل كان جدارُ الغلامين في قريةٍ أو مدينة؟!

الشبهة:

يقولُ القرآن في سورة الكهف: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[1]، ثم قال بعد أربع آيات: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ﴾[2]، فهل هي قرية أو هي مدينة؟! يظهرُ أنَّ القرآن قد نسيَ أنَّه قال أولًا إنَّها قرية! أو لم يكن يعلمُ أنَّ القرية غير المدينة!

الجواب:

وهل يخفى مثل ذلك؟!

إنَّ صاحب الشبهة غفِل ـ لشدَّة ما انطوى عليه من غلٍّ ـ أنَّ القرآنَ ليس من قبيل الخُطب الارتجاليَّة أو المحاورات العفويَّة، ففي مثلها يتَّفق النسيانُ والغفلة فيستعمل المتكلِّم في أول الكلام لفظًا له مدلول ثم يغفل أو ينسى فيستعملُ

---

(١) الكهف/ ٧٧.

لفظًا آخر يُشير به إلى ذات المدلول الأول الذي جاء به رغم تفاوت مدلولي اللفظين، إنَّ ذلك يتَّفق كثيرًا في مثل الخُطب والمحاورات لكنَّ القرآن ليس من قبيل الخُطب الارتجالية، فحتى لو قبلنا جدلًا أنَّه من تأليف النبيِّ الكريمﷺ فإنَّه لن يعرض أيَّ مقطع منه قبل المراجعة المتأنِّية لمفرداته خصوصًا وأنَّه يدَّعي أنَّ القرآن من عند الله وأنَّه معصوم عن الخطأ ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فمثلُ هذه الدعوى الخطيرة تستوجب أنْ يبذل في صياغته عنايةً فائقة ويُحاذر من الوقوع في أيِّ خطأ مهما كان حقيرًا، فلا يرتجل في صياغته ولا يُبادر إلى تلاوتِه قبل أن يتثبَّت من خلوِّه من أيِّ خطأ ظاهرٍ يَسهُل التفطُّن له، ومقتضى ذلك أنْ يُعاود القراءة والتدقيق فيما أَلَّفه المرتين والثلاث والأربع قبل عرضه، ولهذا يصعب على المتلقِّي بعد عرضه الوقوف على خطأ ظاهرٍ كالذي توهَّم صاحبُ الشبهة أنَّه تفطَّن له، فلو كان ما أورده صاحبُ الشبهة خطًا لما كان يخفى على مثل النبيِّﷺ المعروف على أقلِّ تقدير بالتميُّز بالفطنة والذكاء، وهو الحريص بمقتضى موقعِه ودعواه أنْ لا يقع في مثل هذا الخطأ والذي لو كان خطًا حقًّا لما كان يخفى على مَن هو دونه في الفِطنة والحرص.

ثم إنَّ الفاصلة بين الآيتين ليست طويلة ليكون احتمال الغفلة أو النسيان واردًا، فالآيتان قد جاءتا في سياقٍ واحدٍ ومقطوعةٍ واحدة، فلم تكن إحداهما في سورةٍ والأخرى في سورةٍ أخرى مثلًا أو أنَّها نزلت في وقتٍ آخر حتى يكون احتمالُ الغفلة أو النسيان ورادًا بعد افتراض أنَّ القرآن ليس من عند الله تعالى.

ثم إنَّ المعروف من تاريخ القرآن أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُملي على كتَّاب الوحي كلَّ مقطعٍ من الآيات يقول إنَّها أُوحيت إليه، ويظلُّ يردِّدها ويعظُ بها ويتلوها في صلواتِه، ويأمرُ أصحابَه بحفظِها ويُفسِّر لهم ما إلتبس من معانيها، فكيف لم يتفطَّن للخطأ الذي تفطَّن له صاحب الشبهة وهو العربيُّ الذي يفتخرُ بأنَّه أفضلُ من نطق بالضاد، وإذا كان قد تفطَّن لهذا الخطأ فكيف لم يتدارك أو يُبرِّر لهذا الخطأ اللغويِّ بما ينفي الإستيحاش عنه، وإذا كان لم يتفطَّن للخطأ الذي وقع فيه فهل غفِل عنه كلُّ المحيطين به من المؤمنين به والمناوئين له وهم من العرب الأقحاح وكانوا أحرص الناس على أنْ يجدوا ما يطعنون به عليه؟!

منشأ الإختلاف في الإستعمال:

إنَّ قليلًا من التأمُّل فيما ذكرناه يكفي لدحض الشبهة المذكورة واتِّضاح وهنِها إلا أنَّه ورغم ذلك نقول في مقام الجواب: إنَّ استعمال لفظ المدينة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ﴾ بعد استعمال لفظ القرية في قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾، إنَّ استعمال لفظ المدينة في الآية الثانية بعد استعمال لفظ القرية في آيةٍ سبقتها نشأ عن أحد سببين يكفي أحدُهما للجواب عن منشأ الاختلاف في الاستعمال:

السبب الأول: للترادف، فهما بنفس المعنى!

أنَّ مدلولي اللفظين واحد، فلفظُ القرية يُؤدِّى ذات المعنى الذي يُؤدِّيه

لفظُ المدينة، ولذلك قد يتعاقب استعمال لفظ القرية ولفظ المدينة لأداء معنىً واحد، نعم تعارف في الحُقَب المتأخِّرة التمييز بين مدلولي اللفظين لكنَّه تعارفٌ مُستجد ومُستحدَث، كما هو الشأن في الكثير من الألفاظ التي اكتسبت معانيَ خاصَّة اصطلح عليها المتأخِّرون خلافًا لما عليه مدلولها اللغوي، كلفظ الدابَّة، ولفظ اليوم، ولفظ الصلاة، والصوم وغيرها، ومنها لفظ القرية والمدينة فإنَّهما بحسب الاستعمال في العلوم الإجتماعية بل وفي الاستعمال السائد عرفًا يُطلقان على معنيين بينهما اختلاف من حيثيَّات عدَّة، لكن ذلك لم يكن هو الاستعمال السائد في لغةِ العرب، فالقرية والمدينة في لغة العرب يُؤدِّيان معنىً واحدًا إلا أنْ يكتنف الاستعمال لأحد اللفظين قرينة تقتضي إرادة معنىً خاص، وفيما عدا ذلك يكون مؤدَّى اللفظين واحدًا، فالقرية كما أفاد ابنُ سِيدَة هي «المصر الجامع»[1]، و«القرية اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس» كما أفاد ذلك الراغبُ الأصفهاني في مفردات غريب القرآن[2]، «وسمِّيت قرية لاجتماع الناس فيها» كما أفاد ذلك في مقاييس اللغة[3].

فالقرية إذن هي المصر الذي يقطنُه الناس، وكذلك هي المدينة يقول ابن منظور في لسان العرب: «مَدَنَ بالمكان أقام به.. وتُجمع على مَدَائن بالهمز

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سِيده - ج٦ / ص٤٩٦.

(٢) المفردات في غريب القرآن - الرّاغب الأصفهانّي - ص٤٠٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس بن زكريا - ج٥ / ص٧٨.

ومُدْنٍ ومُدُن... وفلان مَدَّنَ المَدائنَ كما يقال مَصَّرَ الأَمصارَ»[١]، وفي الصحاح للجوهري: « مَدَنَ بالمكان: أقام به. ومنه سُمِّيت المَدينَةُ، وهي فَعيلَةٌ، وتُجمع على مَدائِنَ بالهمز، وتُجمع أيضًا على مُدْنٍ ومُدُنٍ. وفلان مَدَّنَ المَدائِنَ، كما يقال: مَصَّرَ الأمْصارَ»[٢]، وفي مختار الصحاح قال: «مَدَنَ بالمكان أقام به، وبابُه دخل، ومنه المَدينةُ وجمعُها مَدَئِنُ بالهمزة و مُدْنٌ و مُدُنٌ مُخفَّفًا ومُثقلًا، وقيل هي من دينت أي مُلكت، وفلان مَدَّنَ المدائِن تَمْدِينًا كما يُقال مَصَّر الأمصار، وسألتُ أبا علي الفسوي عن همز مدائن ومن جعله من المِلك لم يهمزه كما لا يهمز معايش، والنسبة إلى مدينة الرسولﷺ مَدَنِيٌّ وإلى مدينة المنصور مَدِينيٌّ وإلى مدائن كِسرى مَدَائِنِيٌّ قرية شُعيبعليه السلام»[٣].

أنحاء استعمال القرآن لكلمتي القرية والمدينة:

ويَتعزَّز ذلك من ملاحظة استعمال القرآن الكريم لكلمتي القرية والمدينة، فكثيرًا ما يَستعمِل كلًا من اللفظين ويقصد منهما موضعا واحدًا معينًا، وهو ما يُؤكِّد أنَّ مدلول كلا اللفظين واحد، ويَستعمِل القرآنُ كذلك لفظ القرية كثيرًا فيما يُطلِق عليه الناسُ في العصور المتأخِّرة لفظ المدينة، فهو يستعمل لفظ القرية في الموضع المشتمِل على التجمُّع السكانيِّ الواسع ذي الأبينة المتَّصلة كما

(١) لسان العرب - ابن منظور - ج١٣ / ص٤٠٢.

(٢) الصّحاح في اللغة - الجوهريّ - ج٦ / ص٢٢٠١.

(٣) مختار الصّحاح - أبو بكر الرازى - ٢٣١٧.

قد يُطلق لفظ القرية على الموضع المشتمل على التجمُّع السكانيِّ المحدود، وكلُّ ذلك يُؤكِّد أنَّ مدلول اللفظين في المُتفاهم العرفيِّ اللغويِّ واحد.

أمَّا استعمال القرآن لكلمتي القرية والمدينة في موضعٍ واحدٍ معيَّن فنذكر لذلك نموذجين:

النموذج الأول:

بلدة قوم لوط عليه السلام عبَّر عنها القرآن بالقرية في موارد عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَـٰسِقِينَ ﴾[1]، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَتَوْا۟ عَلَى ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِىٓ أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ ۚ أَفَلَمْ يَكُونُوا۟ يَرَوْنَهَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ نُشُورًا ﴾[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَـٰلِمِينَ ۞ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ ﴾[3]، وعبَّر عنها في سورة الحجر بالمدينة قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾[4]، إلى قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ أَهْلُ ٱلْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ ۞ قَالَ إِنَّ هَـٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ ﴾[5].

---

(١) الأنبياء/ ٧٤.

(٢) الفرقان/ ٤٠.

(٣) العنكبوت/ ٣١-٣٢.

(٤) الحجر/ ٦٠.

(٥) الحجر/ ٦٨.

فبلدةُ سدوم التي كان يقطنُها قومُ لوط عبَّر عنها القرآنُ تارةً بالقرية، وعبَّر عنها تارةً أُخرى بالمدينة، وهو ما يُؤكِّد أنَّ الكلمتين تُستعملان في لغة العرب في معنىً واحد، فلو لم يكن القرآن من عند الله تعالى كما يزعم الملاحدة فهو نصٌّ عربيٌّ صادرٌ في الفترة التي يحتجُّ اللغويون والنحاة بكلِّ مفردةٍ واستعمالٍ وصياغةٍ صدرتْ عن عربيٍّ فيها.

النموذج الثاني:

بلدة مصر عبَّر عنها القرآن في موارد عديدة بالمدينة كقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَاۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[١]، وكقوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ ﴾[٢] وكقوله تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَ فِى ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِى ٱسْتَنصَرَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُۥۚ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰٓ إِنَّكَ لَغَوِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[٣]، وعبَّر عنها القرآن في سورة هود بالقرية قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ فَٱتَّبَعُوٓا۟ أَمْرَ فِرْعَوْنَۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ * يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ * وَأُتْبِعُوا۟ فِى هَٰذِهِۦ لَعْنَةً وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ بِئْسَ ٱلرِّفْدُ ٱلْمَرْفُودُ * ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَۖ مِنْهَا قَآئِمٌ

---

(١) الأعراف/ ١٢٣.

(٢) القصص/ ١٥.

(٣) القصص/ ١٨.

وَحَصِيدٌ ﴾[1]، فالآية قد صنَّفت مصرَ موسى وفرعون ضِمن القرى التي أنبأ الله تعالى نبيَّهﷺ عن أخبارها.

وعبَّر القرآن عن بلدةِ مصر في عهد يوسفعليه السلام بالقرية في قوله تعالى على لسان إخوة يوسُف: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾[2]، رغم أنَّه قبل آياتٍ من ذات السورة عبَّر عن مصر بالمدينة، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[3]، وقال في خاتمة سورة يوسف: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ ﴾[4]، فصنَّف مصر التي تحدَّث عن أحوالها في عهد يوسُف الصديقعليه السلام ضِمن القرى.

اطلاق القرية على المدينة بمعناها المتأخّر

وأما استعمال القرآن كلمة القرية فيما يُطلق عليه الناس في العصور المتأخِّرة لفظ المدينة فكثيرٌ جدًا:

فمن ذلك إطلاق كلمة القرية على مكَّة في قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَـٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴾[5] وكذلك إطلاق كلمة القرية

---

(١) هود/ ٩٦-١٠٠.

(٢) يوسف/ ٨٢.

(٣) يوسف/ ٣٠.

(٤) يوسف/ ١٠٩.

(٥) محمد/ ١٣.

على كلٍّ من مكة والطائف في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[(١)]، وقد أطلق القرآنُ على يثرب التي هاجر إليها الرسول ﷺ اسم المدينة في مثل قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾[(٣)]، فرغم أنَّ يثرب لا تختلفُ من حيث السعة والعمران وعدد السكان عن مكة إلا أنَّ القرآن سمَّاها مدينة وسمَّى مكة قرية.

وأطلق القرآن على مدينة القدس اسم القرية في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[(٤)]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰٔتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[(٥)].

وأطلق كذلك اسم القرية على بلدة سبأ في قوله تعالى على لسان ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[(٦)].

---

(١) الزخرف/ ٣١.

(٢) التوبة/ ١٠١.

(٣) المنافقون/ ٨.

(٤) البقرة/ ٥٨.

(٥) الأعراف/ ١٦٢.

(٦) النمل/ ٣٤.

وسمَّى القرآن المناطق التي يقطنُها قومُ نوح وقومُ هود وقومُ صالح وقومُ لوط ومصر فرعون ومدائن شعيب بعد أن أخبر من أحوالها سمَّاها القرى في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيۡكَۖ مِنۡهَا قَآئِمٞ وَحَصِيدٞ ﴾[1].

وخلاصة القول: إنَّ المتعارف في لغة العرب هو استعمال كلٍّ من كلمة القرية والمدينة لأداء معنىً واحد، ومن ذلك يتَّضح منشأ العدول من كلمة القرية إلى كلمة المدينة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ﴾ فإن منشأ ذلك هو أن كلًا من اللفظين يُؤدِّيان معنىً واحدًا.

السبب الثاني: لاختلاف الموقعين:

الظاهر من ملاحظة سياق الآيتين ـ كما هو المستفاد من كلمات العلامة الطباطبائي ـ أنَّ القرية التي وجدَ فيها الخضرُ وموسى الجدار الذي يريد أنْ ينقض ليست هي المدينة التي يقطنها الغلامان، فالجدارُ والأرض التي تحته وإنْ كانت ملكًا للغلامين ورثاها من أبيهما إلا أنَّهما لم يكونا ظاهرًا يقطنان في تلك الأرض حين تصدَّى الخضرُ وموسى عليه السلام لإقامة الجدار، بل إنَّهما يقطنان حينذاك في محلَّةٍ أخرى عبَّرت عنها الآية الثانية بالمدينة.

والقرينةُ على ذلك هي أنَّهما لو كانا في تلك البلدة التي فيها الجدار لما كان ثمة موجب للقول إنَّ الجدار لغلامين في المدينة، فإنَّ الغرض يتأدَّى بالقول إن الجدار لغلامين يتيمين، ومن الطبيعي أنْ يكونا قاطنين في ذات المحلة التي فيها

---

(١) هود/ ١٠٠.

الجدار بل إنَّ ذكر المدينة مع إرادة نفس البلدة التي فيها الجدار يكون مُوهِمًا وموجبًا لاحتمال إرادة الآية أنَّهما يقطنان في بلدةٍ أخرى، فلو كان الغلامان يقطنان في ذات القرية لكان الأولى عدم الإشارة إلى موضع سكناهما حتى لا يتوهَّم المتلقِّي أنَّه موضعٌ آخر، فإنَّ الطبيعي أنْ يكون موضع سكناهما هو ذاته الموضع الذي يملكان فيه الجدار، والذي يحتاجُ إلى البيان هو ما لو كانا يقطنان في محلَّةٍ أخرى غير المحلَّة التي فيها جدارهما، فتصدِّي الآية لبيان موضع سكناهما وأنَّه في المدينة يقتضي استظهار أنَّهما يقطنان في غير المحلَّة التي فيها جدارهما، وهذا هو منشأ العدول من اسم القرية إلى المدينة أي حتى لا يتوهَّم المتلقِّي للآية أنَّهما موضع واحد، إذ لو قالت الآية: القرية لقيل إنَّ الألف واللام عهديَّة تُشير إلى كلمة قرية التي وردت في قوله: ﴿أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ﴾.

فكان الخضر حين كان بصدد التبرير لإقامة الجدار أراد القول بأنَّ منشأ إقامة الجدار هو الرعاية لمصلحة يتيمين غائبين، أي أنَّ غيابهما مبرِّرٌ آخر ـ مضافًا إلى اليتم ـ يُؤكِّد رجحان الإقامة للجدار.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الغلامين لم يكونا حاضرين حين إقامة الجدار وإلا لما احتاج الخضر لتبرير إقامة الجدار لموسى عليه السلام، فإنَّ إصلاح الجدار المتهالك لمصلحة اليتيم أمرٌ واضح الرجحان، ومن المستبعد أنْ يعترضَ موسى على ذلك ويستحثَّ الخضر على طلب الأجرة، ثم إنَّه يظهر من سياق الآيتين أنَّ موضع الجدار كان مهجورًا، إذ لا يظهر من الآيتين أنَّ الخضر قد استأذن أحدًا أو حاوره في ذلك، كما

أنَّ تهالك الجدار بحيثُ أنَّه يريد أن ينقض يُؤكِّد أنَّ الموضع كان مهجورًا، فهذا المقدار واضح من سياق الآيتين، إنَّما الكلام في أنَّ الغلامين هل كانا يقطنان في ذات المحلَّة التي فيها الجدار، أو أنَّهما يقطنان في محلَّةٍ أخرى؟

الظاهر أنَّهما يقطنان في غير القرية التي فيها الجدار، إذ لو كانا يقطنان في ذات القرية لما كان ثمة موجبٌ للقول إنَّ الجدار لغلامين في المدينة وهو يقصد ذات القرية لأنَّ الطبيعي هو أنَّهما يقطنان في ذات القرية التي فيها جدارهما، فالذي يحتاجُ إلى بيان هو ما لو كانا يقطنان في محلَّةٍ أخرى، على أنَّ التعبير بالمدينة بعد التعبير بالقرية يزيد من إيهام المتلقِّي، فلو كان الغلامان يقطنان في ذات القرية التي فيها الجدار لكان الأولى عدم ذكر موضع سكناهما وإذا ذكره فالمناسب التعبير بالقرية دفعًا للمزيد من الإيهام، ولذلك فتصدِّي الآية لبيان موضع سكناهما والتعبير عنه بالمدينة يكشف عن أن الخضر أراد من ذلك القول إنَّهما يسكنان في بلدةٍ أخرى، فهما يتيمان وغائبان.

الخلاصة:

والمتحصَّل من مجموع ما ذكرناه أنَّه لو كان المراد من المدينة هو ذاته الموضع الذي عبَّرت عنه الآية الأولى بالقرية لما كان ذلك ضائرًا وذلك لأن كلًّا من لفظي القرية والمدينة يُتسعملان في المتعارف من لغة العرب لإفادة معنى واحد، على أنَّ الظاهر من سياق الآيتين أنَّ القرية التي كان فيها جدار اليتيمين ليس هو المدينة التي كان يقطنُها اليتيمان.

والحمد لله رب العالمين



الشبهة الخامسة والعشرون

ذِكر هامان مُعاصِراً لفرعون هل هو خطأ تاريخي

الشبهة الخامسة والعشرون

ذكرُ هامان معاصرًا لفرعون هل هو خطأً تاريخي؟!

الشبهة:

جاء في سورة القصص: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾، وفي آية أُخرى ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا﴾، ولكن في (سفر أستير من الكتاب المقدس إصحاح٣: ١) أنَّ هامان كان وزيرًا لأحشويريش ملك فارس الذي ملك سنة ٤٨٦ ق.م. وأما فرعون موسى فكان في سنة١٤٩٠ ق.م أي قبل هامان الفارسي بحواي ١٠٠٠ سنة.

والتساؤل الذي يفرضُ نفسه كيف يُخطئ الوحي في حقائق تاريخيَّة ثابتة في علم تاريخ الشعوب؟!

الجواب:

تمهيد: قصَّة استير:

قبل التصدِّي للجواب عن الشبهة المذكورة أرى من المُناسب عرض القصَّة ـ بإيجازٍ شديد ـ التي ورد فيها اسم هامان في سِفر أستير من الكتاب المقدَّس،

فالقصَّةُ هي أنَّ ثمة فتاة يهوديَّة اسمها أستير تزوَّجها الملك أحشويروش ملك الفرس بعد استيلاء الفرس على مملكة بابل، وكانت الفتاة أستير تحظى بمكانةٍ فائقة في قلب المَلِك، ولم يكن يعلم أنَّها يهوديَّة، وكان لها ابنُ عمٍ يُسَّمى مَردخاي هو من قدَّمها للمَلِك، وكان يعملُ في بلاط الملِك، وقد أوصى مردخاي ابنةَ عمِّه بأنْ لا تكشف للملك عن هويَّتها وديانتها، وكان للملك مستشارٌ يُسمَّى هامان بلغَ موقعُه من الملك بحيث إنَّه أمرَ كلَّ رجالِه وعبيده الذين يقفونَ عند بابِه أنْ يسجدوا لهامان كلَّما دخلَ عليهم، فكانوا يفعلون ذلك إلا مردخاي لم يكن يسجدُ لهامان، فلمَّا إلتفتَ هامان لذلك استشاط غضبًا على مردخاي، وسأل عن سبب تمرُّدِه، فعلم أنَّه يهودي، فلم يكتفِ هامان بتدبير الأمر بقتلِه بل دبَّر لقتل كلِّ اليهود الذين كانوا يقطنون مملكة أحشويروش، فاستأمر الملِك في ذلك فأذِن له، فأقرعَ على اليوم الذي يقومُ فيه بإبادة اليهود فخرجت القرعةُ على اليوم الثالث عشر من شهر آذار، فأخبر مردخاي ابنةَ عمِّه وطلب منها أنْ تكشف له عن هويَّتِها وأنَّ حكم الإبادة يشملُها لأنَّها يهوديَّة، فتزيَّنت أستير للملك وبرزت له بأبهى صورة وكشفت له عن هويَّتها وأوغرت صدره على هامان، فما كان من الملِك إلا أنْ أمرَ بإلغاء قرار الإبادة وبصلبِ هامان وإعطاء منصبِه لمردخاي، وبذلك تكون أستير قد أسدتْ لليهود جميلًا يتذاكرونه، ولازلوا يحتفلون باليوم الذي كان فيه خلاصُ اليهود من الإبادة ويسمُّونه عيد الفوريم[1].

---

(١) لاحظ الكتاب المقدس العهد القديم سفر استير ص ٧٩٧ إلى ٧٩٢.

تلك هي خلاصةُ القصَّة التي أوردها سفر أستير من الكتاب المقدَّس والتي ورد فيها اسم «هامان»، وأمَّا هامان الذي ورد اسمه في القرآن الكريم فكان في بلاط فرعون مصر أيام نبيِّ الله موسى عليه السلام، ولم يتحدَّث القرآن عن هذه الشخصيَّة بأكثر من كونه شخصيَّة ذات موقعٍ متقدِّمٍ في دولة فرعون، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾[2].

الجواب عن الشبهة:

أولاً: الاشكاليّة فاضحة!

صاحبُ الشبهة عرَض نفسَه على أنَّه مُلحد لا يُؤمنُ بمُجمل الأديان، ثم وصف ما ورد في سفر أستير من الكتاب المقدَّس في شأنِ هامان أنَّه حقيقة تأريخيَّة، ليخلص إلى نتيجةٍ هي أنَّ القرآن أخطأ حين عرَض هامان على أنَّه شخصيَّة متقدِّمة في دولة فرعون، هل يصدرُ ذلك من باحثٍ يحترمُ عقلَه؟!

إنَّ أصل هذه الشبهة صدرتْ عن مستشرقٍ يهوديٍّ أو نصراني يرى أنَّ الكتاب المقدَّس معصومٌ، وأنَّ كلَّ معلومةٍ مناقضةٍ لما ورد في الكتاب المقدَّس فهي خاطئة، لذلك يُمكن أن نتفهَّم دعواه أنَّ القرآن قد جانب الصواب حين اعتبر هامان شخصيَّة فرعونيَّة، وأمَّا المُلحد فالمُفترض أنَّ الكتاب المقدَّس

---

(١) القصص/ ٨.

(٢) غافر/ ٣٦.

والقرآن الكريم عنده سيَّان فكلاهما فاقدٌ للاعتبار بنظره، فكيف يُصحِّحُ لنفسِه جعل الكتاب المقدَّس معيارًا يقيسُ به الصواب والخطأ؟!

إنَّ الإشكاليَّة الفاضحة التي وقع فيها صاحبُ الشبهة ـ والذي عرَض نفسه على أنَّه مُلحد ـ هي أنَّه أولًا اعتبر ما ورد في سفر أستير من أنَّ هامان شخصيَّة فارسيَّة حقيقةً تاريخيَّة لمجرَّد وروده في هذا الكتاب!!، وثانيًا: اعتبر ما ورد في الكتاب المقدَّس من كون هامان شخصيَّة فارسيَّة مناقضًا لما ورد في القرآن من أنَّ هامان كان شخصيَّة مصرية متقدِّمة في بلاط فرعون!!

كان على صاحب الشبهة لو كان يُحسن الحوار أو الجدل وفق المنهجيَّة العلميَّة المُعتَمدة لدى العقلاء أنْ يثبت صحَّة ماورد في الكتاب المقدس في شأن هامان من طريق كُتب التأريخ المُحايدة وذات المصداقيَّة، وأنْ يستعرضَ الوثائق والشواهد التأريخيَّة الكافية لدى العقلاء لصحَّة توصيف هذه القضيَّة بالحقيقة التأريخيَّة، فلا يكفي أنْ ينقل ذلك عن مؤرِّخٍ واحد أو مؤرخَين اثنين أو ثلاثة ليُصحِّح لنفسه توصيف هذه القضيَّة بالحقيقة التأريخيَّة، كيف وهو لم يذكر شاهدًا تأريخيًّا واحدًا يدعمُ دعواه أنَّ ما ورد في الكتاب المقدَّس في شأنِ هامان حقيقةٌ تأريخيَّة!!، فكلُّ اعتماده في توصيف هذه القضيَّة بالحقيقة التأريخيَّة هو ما ورد في الكتاب المقدَّس، والحال أنَّ من المُفترض أنَّه فاقدٌ للاعتبار بنظره لو كان مُلحدا حقًّا، وحتى لو لم يكن مُلحدًا وكان يهوديًّا أو نصرانيًّا فإنَّه لا يصحُّ منه في مقام الخُصومة مع المسلم الاحتجاج على المسلم بكتابٍ يعتقدُ بأنَّه

باطل ومحرَّف.

فاليهوديُّ أو النصرانيُّ إذا أراد أنْ يحتجَّ على مسلمٍ فإنَّه لا يصحُّ له أنَّ يحتجَّ عليه بالكتاب المقدَّس لأنَّه فاقدٌ للمصداقيَّة بنظر المُسلم، فكما أنَّ اليهوديَّ والنصرانيَّ لا يقبلان من المسلم أنْ يحتجَّ عليهما بالقرآن كذلك ليس لهما الاحتجاج عليه بالكتاب المقدَّس، وهذا الأمرُ واضحٌ لا يخفى على أحدٍ من العقلاء إلا أنَّ صاحب الشبهة لَّما لم يكن يملكُ ما يستدلُّ به على أنَّ هامان كان شخصيَّة فارسيَّة وأنَّه لم يكن في بلاط فرعون، لَّما لم يكن يملك ما يستدلُّ به على ذلك سوى ما ورد في سفر أستير من الكتاب المقدَّس لذلك استشهد به ثم استعان على دعواه بجملٍ إنشائية جُزافية وصف فيها ما ورد في سفر أستير بالحقيقة التأريخيَّة!! رغم أنَّ كتب التاريخ تخلو ممَّا يقتضي توصيف هذه القضيَّة بالحقيقة، بل تخلو ممَّا يقتضي عدَّها من القضايا المُعتبرة ذات المصداقيَّة. هذا اولاً.

ثانيًا: لماذا لا تكونان شخصيتين؟

لو ثبت جدلًا أنَّ ثمة شخصيَّة باسم هامان كانت تشغلُ منصب وزيرٍ لملك الفرس أحشويريش سنة ٤٨٦ قبل الميلاد، لو ثبتَ ذلك فأيُّ محذورٍ في أنْ تكون ثمة شخصيَّة أُخرى باسم هامان كانت تشغل منصبًا متقدِّمًا في بلاط فرعون مصر؟! فلماذا الإيهام بأنَّ المذكور في القرآن مناقضٌ لِمَا هو مذكور في سفر أستير من الكتاب المقدَّس رغم أنَّه من المُمكن جدًّا أنْ يكون ذلك من قبيل التشابُه

في الأسماء والذي يتَّفق كثيرًا في شخصيَّات التأريخ، خصوصًا وأنَّ الاسم في القرآن غير مضافٍ إلى أبٍ أو لقبٍ بل هو مُجرَّد من أيِّ إضافة، وهو ما يُعزِّز إمكانيَّة اختلاف الشخصيتين وأنَّه ليس بينهما سوى التشابُه في الاسم.

التشابه في الإسم غير مُحرَز:

على أنَّ التشابُه في الإسم غيرُ محرزٍ أيضًا؛ وذلك لإمكانيَّة أنْ يكون بين الاسمين تفاوت في التلفُّظ وأنَّ التشابُه حصل نتيجة التعريب للاسمين، فمن الواضح أنَّ القرآن لم يحتفظ بكيفيَّة التلفُّظ باسماء الشخصيَّات الأعجميَّة والأعلام الشخصيَّة كما هي بحسب لغتِها الأُم، بل صاغَها بحسب ما يتناسب مع بُنْيَة اللفظ العربي، فإبراهيم وعيسى وطالوت وإدريس وغيرها من الأعلام الشخصيَّة الأعجمية لا تُلفظ في لغتِها الأُم بنفس هذه الكيفيَّة التي وردت في القرآن الكريم، فكذلك اسم هامان فإنَّ من المُمكن جدًّا أنْ تكون بُنيتَه اللفظيَّة مختلفة شيئًا ما عن البُنية التي صاغ بها القرآنُ هذا الاسم، فالتشابُه بين الإسمين غيرُ محرزٍ فضلًا عن دعوى إرادة القرآن لذات الشخصيَّة التي ذكرها سفر أستير في الكتاب المقدَّس.

الفوارق كثيرة وكبيرة!!

ثم إنَّ الفاصلة الزمنيَّة بين الشخصيتين تقتربُ من الألفِ عام ومُجريات الأحداث التي وقعت للشخصيتن شديدةُ التفاوت، هذا مضافًا إلى اختلاف بلدي الشخصيتين، فإذا كان النبيُّ محمَّدﷺ قد اعتمد في ذكر شخصيَّة هامان

على الكتاب المقدَّس ـ كما يزعمون ـ فكيف وقع منه هذا الخلط الذي لا يخفى على أقلِّ الناس معرفةً بمحتويات الكتاب المقدَّس؟! وكيف لم يتنبَّه لذلك لو كان قد اشتبه في المرَّة الأولى والحال أنَّه قد ورد اسم هامان في ستَّة مواضع مختلفة من القرآن الكريم، فلماذا لم يتدارك هذا الخطأ المزعوم على مدى ثلاثٍ وعشرين سنة وهو الحريص على الضبْط والإتقان بحسب ما يقتضيه موقعُه ودعواه.

وهل خفيَ ذلك على اليهود والنصارى؟!

ثم لماذا لم يتصدَّ اليهود والنصارى المعاصرون للدعوة للنقض عليه وقد كانوا من العرب ويقطنون المدينة المنورة وأنحاء كثيرة من الجزيرة العربيَّة، وهم حريصون على توظيف كلِّ ثغرةٍ موهومة للطعن على القرآن كما تشهدُ بذلك مُجريات أحداث التأريخ الإسلامي. إنَّ ذلك يؤكِّد أنَّ اليهود والنصارى المعاصرين للدعوة بل والذين جاءوا بعدهم فهموا أنَّ هامان الذي يذكرُه القرآنُ وينسبُه إلى بلاط فرعون هو غيرُ هامان الفارسيِّ المذكور في الكتاب المقدَّس.

ومحصَّل القول: إنَّ دعوى التناقض بين ما أورده القرآنُ من شأن هامان المعاصِر لنبيِّ الله موسى عليه السلام، وما أورده الكتاب المقدَّس من شأن هامان وزيرِ أخشويريش ملك الفرس في غاية السقوط، ولم يكن ينبغي لباحثٍ يحترمُ عقلَه أن يتورَّط بمثل هذه الدعوى الواهية.

أمران في قصّة أستير:

وتجدرُ في المقام الإشارة إلى أمرين بإيجازٍ شديد:

الأمر الأول: كان من المُناسب لصاحب الشبهة خصوصًا وأنَّه يعرضُ نفسه على أنَّه مُلحد، كان من المُناسب له قبل تبنِّي هذه الشبهة التي أوردها المستشرقون على القرآن أنْ يرجع إلى كُتب التأريخ الفارسي ليبحث هل حقًّا ثمة ما يدعمُ القصَّة التي أوردها سفر أستير وزعم فيها أنَّ هامان شخصيَّة تأريخيَّة موجودة في عصر السُلالة الإخمينية في البلاط الإيراني؟ وأنَّه كان وزيرًا لأحشويريش ملك فارس؟ وأنَّه قام بإعدامه استجابةً لزوجتِه اليهوديَّة؟ فإنَّ المحقِّقين يزعمون أنَّ هذه الشخصيَّة ليس لها وجود في التُراث الفارسي، وكذلك لا وجود للقصَّة التي أوردها سفر أستير في التراث الفارسي، بل إنَّ مُجريات القصَّة التي أوردها غيرُ قابلةٍ للتصديق وهي أشبهُ بالأُسطورة منها إلى التوثيق التأريخي.

الأمر الثاني: كان على صاحب الشبهة قبل تبنِّي هذه الشبهة أنْ يرجع إلى كلمات المحقِّقين من اليهود والنصارى ليتعرَّف على رأيهم في مصداقيَّة سفر أستير، ونذكرُ في المقام عددًا من الإحالات التي تُمكِّنه من الوقوف على رؤية الكثير من المحقِّقين في سفر أستير:

١. دائرة المعارف اليهوديَّة: «هناك نزرٌ يسير من المحقِّقين المعاصرين الذين يرون لسفر أستير حاضنة تأريخيَّة. وهناك بالمقارنة مع هؤلاء جمع غفير من

مفسِّري وشرّاح العهد القديم توصّلوا إلى نتيجة مفادها أنّ سفر أستير لا يعدو كونه أسطورة وقصّة خياليَّة، رغم محاولة بعض المؤلِّفين نقد هذه الرؤية من خلال القول باعتبار هذا السفر رواية تأريخيَّة[1]».

٢. دائرة المعارف اليهوديَّة العالميَّة ذكرت بعض الأمثلة التي لفتت انتباه المحقِّقين في شأن المحتوى التأريخيِّ لسفر أستير على النحو التالي: يذهب أكثر المحقِّقين إلى القول بأنَّ سفر أستير أسطورة ورواية تعكس آدابًا وسُننًا معاصرة، أُلبست ثوبًا تأريخيًّا وطابعًا تراثيًا؛ لتنجو من النقد والهجوم عليها. وذكروا أنّ هناك مفارقة واضحة وعجيبة، إذ هناك فرقٌ كبير بين أن يحكم خشايار شاه على مئة وسبعٍ وعشرين كورة، كما يذكر سفر أستير، وبين ما يثبته التأريخ الإيراني نفسه لخشايار شاه، وأنَّه حكم على عشرين كورة فقط. كما أنَّه من المحيّر والمدهش أنْ تتمكن أستير ـ زوجة الملك ـ من التكتّم على هويتها ويهوديَّتها، مع معرفة الجميع بيهوديَّة مردخاي، وكونه ابنَ عمِّها والقيِّم عليها في الوقت نفسه. يُضاف إلى ذلك أنَّه من غير الممكن لغير الفارسي أنْ يصبح وزيرًا في البلاط الإيراني، ولا لغير الفارسيَّة أن تغدو ملكةً على الإيرانيين. هذا ولو كانت أحداثُ هذه الرواية قد وقعتْ بالفعل فمن المستحيل أنْ تغيب عن أعين المؤرِّخين الذين رصدوا تلك المرحلة بحذافيرها، ودقَّقوا في كلِّ واردة وشاردة

---

(١) لاحظ مجلة نصوص معاصرة الصادرة عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت.(٢٢)

The Jewish Encyclopedia ,"Esther" ,Volume V. ,pp. ٢٣٥- .٢٣٦

منه. وبالتالي فإنَّ أُسلوب هذا السِفْر وبناءَه الأدبي أقربُ إلى الصياغة الأدبيَّة، والقصَّة العاطفية والرومانسية منه إلى الوقائع والحقائق التأريخيَّة. بل إنَّ هناك من المحقِّقين من ذهب إلى القول بأنّ جذور هذا النصّ الأدبي تعودُ إلى مصادر أجنبيَّة، وبعيدة كلَّ البُعد عن اليهوديَّة[١].

٣. يقول موريس بوكاي المحقِّق الفرنسي مقيِّمًا لمستوى الضبط في سفر أستير لأسماء الأعلام الواردة فيه ومستوى الأخطاء التاريخيَّة الذي اشتمل عليه هذا السِفْر، يقول: «وتصنف كتب طوبيا وجوديت وأستير بين الكتب التاريخيَّة، وفيها تجاسر وتصرُّف شديدان إزاء التاريخ، ففيها تغيير لأسماء الأعلام وإختراع لشخصيَّات وأحداثٍ، وكلُّ هذا بنيَّةٍ دينيَّة طيبة. الواقع أنَّ هذه الكتب تحتوي على حكايات أخلاقيَّة النزعة محشوَّة بالأخطاء التاريخيَّة وبأمورٍ مستبعَدةٍ تأريخيًّا»[٢].

٤. ويقول الدكتور ملاك محارب عن سفر أستير: «لا يُعرَف مَن هو كاتب السفر». وذكر عدّة آراء حول شخصيَّة الكاتب، فالقدِّيس اغسطينوس يرى أنَّه من وضع عزرا نفسه، أمَّا يوسيفوس المؤرِّخ اليهودي والقدِّيس أكليمندوس الإسكندري فيعتقدون أن مردخاي ـ الوارد ذكرُه في نفس السفر ـ هو الكاتب، وجاء في التلمود أنَّ كاتب السِفر هو المجمع العظيم الذي يرأسه عزرا، وقال

---

(١) لاحظ مجلة نصوص معاصرة الصادرة عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت *See "Esther" in The Universal Jewish Encyclopedia, V. ٤, p. ١٧٠.*

(٢) دراسة الكتب المقدسة / موريس بوكاي / دار الرشا في بيروت – ص٣٤.

القسُّ صموئيل يوسف عن سفر أستير: «ولا يُعرف بالتحديد مَن هو كاتب السفر»(١).

٥. قال صموئيل كندي إدي، معلِّقًا على سفر أستير: «يمكن لسفر أستير أن يكون أيَّ شيءٍ باستثاء التأريخ، فهو قصَّةٌ أسطوريَّة كان الهدفُ الظاهريُّ منها تبرير الإحتفال في أيام الفوريم وإحداث حقيقة تأريخيَّة لهذه الأعياد... كما يزوِّدنا سفرُ أستير بمعلومات جغرافيَّة خاطئة عن بلاد فارس. فقد جاء في هذا السفر أنَّ خشايار شاه قد ملك على مئة وسبعٍ وعشرين كورة، في حين أنَّه لم يملك ـ بحسب المصادر التأريخيَّة الفارسية المستقلَّة ـ إلاَّ على سبع وعشرين كورة فقط»(٢).

٦. دائرة المعارف الكتابيَّة: قد وقف هاينريش ايوالد Ewald أيضًا موقفًا شديدًا ضد سفر أستير، وكذلك كان موقفُ سملر الذي كان يقولُ: إنَّ سفر أستير نِتاج خيالٍ محض. ويقولُ نولدكه: إنَّ هذا السِفر في حقيقة الأمر ليس إلا نسيجًا من المستحيلات(٣).

٧. قاموس الكتاب المقدَّس: حذف مليتو الساردسي وجرجوري النزيانزي سفر أستير من سجلات الأسفار القانونيَّة، وحسبه أثناسيوس بطريرك الإسكندرية

---

(١) دليل العهد القديم / الدكتور ملاك محارب / مكتب النسر للطباعة – ص٧, ٨٥ المدخل إلى العهد القديم / الدكتور القس صموئيل يوسف / مطبعو سيويرس / الطبعة الثانية، ٢٠٠٥ – ص٢٠٤. نقلا عن مقال للباحث والمؤرخ نبيل الرخي ملاحظات عن ورود اسم هامان في الأسفار اليهودية.

(٢) صموئيل كندي، آئين شهر ياري در شرق (أسلوب إدارة المدن في الشرق): ١٧٧ ـ ١٨٠.

(٣) دائرة المعارف الكتابية / دار الثقافة / مكتب النسر للطباعة – ص٢١٣.

وبطل مجمع نيقية (سنة ٣٢٥ ميلادية) ضمن الأسفار غير القانونيَّة[١].

فهل يصحُّ لباحثٍ محترم بعد هذا أنْ يعتبرَ ما تفرَّد به سفر أستير حقيقة تاريخيَّة؟!!

صياغةٌ أخرى للشبهة:

ثم إنَّ هناك صياغةً أُخرى للشبهة، حاصلُها: إنَّ الكتاب المقدَّس قد استعرض ـ تفصيلًا ـ مجريات الأحداث التي وقعت لنبيِّ الله موسى عليه السلام مع فرعون مصر ـ والذي من المفترض أنْ يكون هامان الذي ذكره القرآن معاصرًا له ـ ورغم ذلك لم يرد ذكرٌ لهامان في شيءٍ من تلك الأحداث، مع أنَّه لم يكن شخصيَّة مغمورة يمكن الإغفال لذكرها، بل هو ـ بحسب ما ذكره القرآن ـ الرجلُ الثاني بعد فرعون، فعدمُ الإشارة إلى هذه الشخصيَّة في الكتاب المقدَّس ـ ولو اجمالًا ـ يُؤكِّد أنَّ هذه الشخصيَّة لم يكن لها وجود، وأنَّ القرآن قد أخطأ حين حشر هذه الشخصيَّة في سياق الأحداث التي وقعتْ لموسى مع فرعون مصر.

والجواب:

إحتجاجٌ سقيم!

أنَّ هذا الإشكال يكونُ له وجه لو كان الكتاب المقدَّس يتمتَّع بمصداقيَّة كافية تُوجبُ الوثوق بجميع ما أورده من أحداثٍ تتَّصل بالأنبياء وتاريخ

---

(١) قاموس الكتاب المقدس / نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين / هيئة التحرير الدكتور بطرس عبد الملك.، والدكتور جون ألكسندر طمسن.، والأستاذ إبراهيم مطر.

الرسالات، لكنَّ الأمرَ ليس كذلك، فالكثيرُ من الأحداث التي أدرجها في فصوله خصوصًا العهد القديم منه لا نشكُّ في صدقيَّته وحسب بل نقطعُ بكذِبه ونصنِّفه في عداد الإفتراء المفضوح على دين الله ورسالة التوحيد والإفتراء على الأنبياء والرسل، كإتِّهام بعضهم بالفجور وبزنا المحارم وشرب الخمر والإحتيال وغير ذلك من العظائم.

ولو تجاوزنا ذلك فإنَّ العديد من الأحداث التي تصدَّى لاستعراضها يشوبُها الكثير من الأخطاء والتجاوزات وتعمُّد الإغفال لقضايا كان من المنتظَر الإشارة إليها لا أقل أنَّ تلك هي رؤيتُنا، وذلك هو ما نعتقدُه في هذا الذي يُسمَّى بالكتاب المقدَّس بعهديه القديم والجديد، لذلك لا يصحُّ الاحتجاج به علينا، هذا مضافًا إلى أنَّ كتَّاب العهد القديم لم يدَّعوا الإستيعاب والإستقصاء، وليس لأحدٍ أنْ يزعم أنَّ ما ورد في العهد القديم هو كلُّ ما كان قد كُتب من قِبل كتَّاب الأسفار كما أنَّه يشقُّ عليهم إنْ لم يتعذَّر إثباتُ عدم تعرُّض ما وصل للعبث والبتر والزيادة، فالزمن طويل يمتدُّ لأكثر من ثلاثة آلاف سنة والأسانيد ليست متَّصلة بل منعدمة، والوثائق منقوصة وما تمَّ العثورُ عليه فاقدٌ للمصداقيَّة الكافية لو أنصفوا.

قُلْ هاتوا برهانكم!

فإذا ادَّعوا خلاف ذلك فليعرضوا العهد القديم بلغاته الأصليَّة وليأتوا بمقدارٍ كافٍ من الوثائق والمخطوطات والشواهد التأريخيَّة المُوجبة للتثبُّت من

صحَّتها ومصداقيَّتها، ثم ليعرضو كلَّ ذلك على الترجمات لينظر المحقِّقون هل هي متطابقة أو متفاوتة؟!!

إذا ورد الإحتمال بطل الاستدلال:

ثم إنَّه كيف يسع منصفٌ أنْ يدَّعي تعيُّن ذكر العهد القديم كلَّ شخصيَّة وازنةٍ في بلاط فرعون وإلا فهي غير موجودة؟! ألا يُمكن لكاتبِ أحداث ما وقَع لموسى مع فرعون ألَّا يجد ضرورةً لذكر هذه الشخصيَّة أو تلك، أو يذكرها بمنصبِها دون الذكر لإسمها الشخصي، أو يكون قد ذكرها باسمها الشخصيِّ ولكن وقع بعض التغيير في التلفُّظ بالإسم بسبب الترجمة عن اللغة الأم ثم منها إلى لغةٍ ثالثة ورابعة، ومن الواضح أنَّ بُنية الكلمة تتفاوت من لغةٍ إلى أخرى.

ولعلَّه لذلك احتملت دائرةُ المعارف القرآنيَّة الموصوفة بأحد المصادر الغربيَّة المعتبرة في الغرب ـ طبعة ليدن في هولندا ـ «احتملت أنْ يكون لفظ هامان معرَّب الكلمة المصريَّة(آمون)، الذي كان لقبًا لأعلى شخصيَّة روحية، ويأتي في الأهمية بعد فرعون»[1].

ومحصَّل القول: إنَّ خلوَّ الكتاب المقدَّس من الإشارة إلى اسم هامان الذي ذكر القرآن أنَّه كان شخصيَّة متقدِّمة في بلاط فرعون لا ينفي وجود هذه الشخصيَّة، ولذلك لا يصحُّ نسبة القرآن إلى الخطأ لمجرَّد أنَّ الكتاب المقدَّس لم يذكر اسم هذه الشخصيَّة، فإنَّ ذلك من المجافاة للإنصاف والموضوعيَّة في البحث.

---

(١) *See: A. H. Jones ."Haman" .in Encyclopedia Of The Qur'an. V. II p.* .٣٩٩

بحثٌ مفيد حول (هامان):

ولعل من المفيد والأليق بالبحث العلمي ما أفاده المحقِّق الفرنسي موريس بوكاي(١٩٢٠ Maurice Bucaille ـ ١٩٩٨م) حيثُ ذكر أنَّه ونظرًا لكون هامان كان يعيش في عصر موسى وفرعون بحسب ما ورد في القرآن فإنَّ أفضل طريق للتثبُّت من صحة ذلك هو الرجوع إلى المتخصِّصين بالخطوط الهيروغليفية(والخطوط المصريَّة القديمة)، ولذلك بدأ هذا المحقِّق البحث مع أحد المتخصِّصين في الشؤون المصريَّة والذي وصفه بأنَّه كان مضافًا إلى تخصُّصه في الخطوط الهيروغليفية(والخطوط المصرية القديمة) كان ملمًّا باللغة العربيَّة القديمة أي الخطوط العربيَّة القديمة، يقول هذا المحقِّق الفرنسي بحسب ما ورد في مجلة نصوص معاصرة، الصادرة عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت: «لقد بدأتُ العمل باستنساخ كلمة (هامان) كما هي موجودة في نسخةٍ من القرآن يعودُ تاريخها إلى القرن الهجري الأول، وأريتَها لذلك المختص، وقلتُ له: إنَّ هذه الكلمة وردتْ في نصٍّ عربيٍّ يعود إلى القرن السابع للميلاد، وهي ترتبط بشخصٍ ينتمي إلى تاريخ مصر. فقال لي: في مثل هذه الحالة يجب أن تكون منقولة بعينها ولفظها عن الهيروغليفيَّة، ولكن في الوقت نفسه قال: إنَّه على يقينٍ من أنَّه لا يُمكن لنصٍّ يعود إلى القرن الميلادي السابع أنْ يكون مشتملًا على اسم باللغة الهيروغليفيَّة؛ إذ إنّ هذه اللغة كانت قد اندثرت في تلك الفترة، ولم يبقَ منها شيء. ولكي يثبت صحَّة استنتاجه نصحني بالرجوع

إلى معجم أعلام الشخصيّات التي كانت تعيش في أيام الفراعنة، لمؤلِّفه هيرمن رانك(Herman Rank)، حيثُ يُحتَمل العثور على هذا الاسم مكتوبًا بالخطِّ الهيروغليفي، فعثرتُ هناك على كلِّ ما احتمله ذلك المتخصِّص، ورأيت كلمةَ هامان منقولةً في ذلك المعجم بالخطِّ الهيروغليفي، مع ترجمته إلى اللغة الألمانية، كما أدهشني أنْ أرى إلى جانبِه شرحًا بالوظيفة والصفة التي كان يشغلُها في البلاط الفرعوني، حيث كان يشغل منصب "مدير العمّال في المعادن الحجرية"، وقد ترجمها(والتر رسينسكي) إلى الألمانيَّة على النحو التالي:(Vorsteherder Steinbruch arbeiter) وهو ما يبدو بوضوح من خلال الأمر الذي يصدره له الفرعون ببناء الصروح، على ما هو مبيَّنٌ في القرآن الكريم.

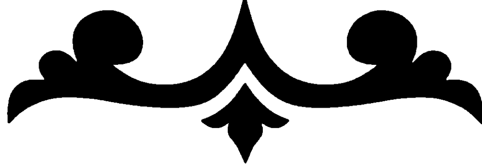
وعندما رجعتُ إلى المتخصِّص الفرنسي، وأريته صورة الصفحة المتعلِّقة بمعجم الأعلام المصريَّة المرتبطة بهامان، وقارنها بالصفحة القرآنيَّة التي تحمل اسم هامان، لم يكن عنده ما يقولُه، فبقي واجمًا، واستولى عليه الذهول"[1].

فإنْ تمَّ الوثوق بما أفاده هذا المحقِّق الفرنسي وإلا فيُمكن الرجوع إلى المصادر المتصدِّية لبيان تاريخ مصر القديم وتاريخ الحضارة الفرعونيَّة، فقد أصبحت مُتاحةً وفي متناول اليد، وسيجد الباحثُ أنَّ اسم هامان موجودٌ في العديد من هذه المصادر، ولولا خروجُ ذلك عن غرض البحث لاستعرضنا العديد منها.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) *M. Bucaille .Moses and Pharaoh: The Hebrews In Egypt .p.* .١٩٢



الشبهة السادسة والعشرون

أخطاء موهومة في آيات المواريث

الشبهة السادسة والعشرون

أخطاء موهومة في آيات الموارث

الشبهة:

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[1].

الملاحظة الأولى: إنَّ القرآن نسي أنْ يذكر مقدار ما ترثُه البنتان حيثُ اقتصر على ذكر مقدار ميراث البنت الواحدة وهو النصف ومقدار ما ترثه ما فوق الإثنتين وهو الثلثان، ويمثل هذا النقص مشكلة قانونية من العيار الثقيل لم يجد لها الفقهاء سوى اعتبار أنَّ للإثنتين ما للثلاث رغم أنَّ ما فوق الإثنتين لا يصدقُ على الإثنتين.

الملاحظة الثانية: هي أنَّ القرآن اكتفى بذكر الحصة (ممَّا ترك المتوفَّى) في

---

(١) النساء / ١١.

المطلق ممَّا جعل معرفة مجموع الحصص مستحيلًا، فتارةً تكون الحصص أقلَّ من التركة ولا ندري كيف نفعل بالباقي، وتارةً تزيد الحُصص على التركة فلا ندري من أين نأتي للورثة بالباقي، وهو ما يدلُّ على أنَّ مشرِّع هذه الحُصص ليس له معرفة بأبسط قواعد الرياضيات وأنَّ ثمة أخطاء حسابيَّة وقع فيها؟!

الجواب:

أما عن الملاحظة الأولى(حول ذكر سهم البنتين):

ترك التصريح متعمَّد:

فالواضحُ أنَّ الآية المباركة تعمَّدت ترك التصريح بحكم الإثنتين من البنات، إذ لا يُمكن احتمال الغفلة عن بيان حكمِهما ـ كما توهَّم صاحبُ الشبهة ـ وذلك لأنَّ الآية في السطر الأول منها أشارت مرَّتين إلى البنتين، فأشارت إليهما أولًا في قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ وأشارت إليهما ثانيًا في قوله: ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ فمن غير المعقول أنْ يتمَّ تركُ حكم البنتين نسيانًا، هذا مضافًا إلى أنَّ وجود البنتين ليس من الفروض والحالات النادرة، وحتى لو فرضنا جدلًا أنَّ القرآن ليس من عند الله تعالى ـ كما يدَّعي صاحبُ الشبهة ـ فإنَّ عدم التصدِّي لبيان حكم البنتين غيرُ معقول عند ملاحظة مساق الآية، فإنَّ كلَّ مَن يقرأ الآية يخطرُ في ذهنه أنَّ القسمة حاصرةٌ وأنَّ وجود البنات بعد أبيهنَّ لا يخلو إمَّا أنْ يكنَّ فوق اثنتين أو اثنتين أو واحدة، وقد ذكرت الآية نصيب الواحدة،

وذكرت نصيب ما فوق الإثنتين الذي ينطبقُ على الثلاث إلى مالا نهاية، فلم يبقَ إلا بيان نصيب الاثنتين، فمساقُ الآية يأبى عن فرضيَّة احتمال نسيان بيان حكم الاثنتين.

الآية نزلتْ في الإثنتين!

ويتعزَّز ما ذكرناه ـ مِن أنَّ ترك التصريح بحكم البنتين لم ينشأ عن غفلةٍ أو نسيانٍ ـ بما ورد في سبب نزول الآية كما في التهذيب للشيخ الطوسي باسناده عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن جابر: أنَّ سعد بن الربيع قُتل يوم أُحد وأنَّ النبيَّ ﷺ زار إمرأته فجاءت بابنتي سعدٍ، فقالت: يا رسول الله إنَّ أباهما قُتل يوم أُحد وأخذ عمُّهما المالَ كلَّه، ولا تُنكحان إلا ولهما مال، فقال النبيُّ ﷺ: سيقضى الله في ذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[1]، حتى ختم الآية، فدعا النبيُّ ﷺ عمَّهما وقال: أعطِ الجاريتين الثلثين، وأعطِ أمَّهما الثُمن، وما بقيَ فلك[2].

وفي مسند أحمد بسنده عن جابر قال: «جاءت امرأةُ سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد فقالتْ: يا رسول الله، هاتان إبنتا سعدِ بن الربيع قُتل أبوهما معك في أُحد شهيدًا وإنَّ عمَّهما أخذَ مالَهما، فلم يدع لهما مالًا، ولا يُنكحان إلا ولهما مال. قال: فقال: يقضي الله في ذلك. قال: فنزلت آيةُ الميراث،

---

(١) النساء / ١١.

(٢) تهذيب الأحكام – الشيخ الطوسي – ج٩ / ص ٢٦٠.

فأرسل رسولَ الله ﷺ إلى عمِّهما فقال: أعطِ ابنتي سعدٍ الثلثين، وأمَّهما الثُمن وما بقيَ فهو لك[1].

فسببُ النزول هو السؤال عن نصيب البنتين، لذلك فإغفالُ البيان لنصيبهما غيرُ معقولٍ، ثم إنَّ حكم الرسول ﷺ أنَّ نصيبَها الثلثان يُؤكِّد على أنَّ في الآية ما يدلُّ على ذلك.

سهم البنتين واضحٌ ومتعيَّن في الآية:

فالواضحُ أنَّ الآية تركت التصريح بحكم البنتين لوضوح أنَّ لهما الثلثين بعد بيان أنَّ البنت الواحدة لها النصف، فقولُه تعالى: ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ وإنْ كان لا يشملُ في نفسِه الإثنتين ولكنَّه وبضميمة بيان حكم البنت الواحدة يدلُّ على أنَّ حكم الإثنتين هو ذاته حكم ما فوق الإثنتين.

وبيان ذلك يتَّضحُ بمقدِّمتين:

المقدِّمة الأُولى: إنَّ الفروض أو قل النِسب المفروضة في القرآن الكريم لا تتعدَّى الستة وهي النصفُ والربعُ والثلثان والثلثُ والسدسُ والثمنُ، فكلُّ مَن له فرضٌ من الورَثة في القرآن الكريم فهو لا يخرجُ عن هذه الفروض الستة كما هو واضحٌ وبديهيٌّ لكلِّ من له حظٌّ من فقه القرآن الكريم.

المقدِّمة الثانية: إنَّه بعد بيان حكم البنت الواحدة وأنَّ لها النصف فكلُّ كسرٍ أو قل كلُّ نسبةٍ تقلُّ عن النصف لا يُعقل أنْ تكون نصيبًا للبنتين، لأنَّ من

---

(١) مسند أحمد - أحمد بن حنبل - ج٣/ ص٣٥٢.

غير المعقول أنْ يكون نصيب البنت الواحدة أكثر من نصيب البنتين مجتمعتين، لذلك لايصحُّ بداهةً أنْ يكون نصيبُ البنتين مجتمعتين الثُمن أو السدس أو الربع أو الثلث لأنَّها تقلُّ عن النصف، كما لا يصحُّ أنْ يكون نصيبُهما مجتمعتين النصف وإلا كان المتعيِّن أنْ تنصَّ الآيةُ على نصيب البنتين بعد النَصِّ على نصيب ما فوق البنتين لا أنْ تتعمَّد ترك الذكر لنصيبهما لتقفز إلى بيان نصيب البنت الواحدة، فالمناسبُ لو كان نصيب البنتين النصف أن ينصَّ على ذلك ثم يعطف عليهما البنت الواحدة لكنَّه لم يفعل، فالنصفُ إذن هو نصيبُ فرضيَّة البنت الواحدة دون الفرضيتين الأُخريين خصوصًا مع الإلتفات إلى أنَّ من المُستبعَد عرفًا أنْ يكون نصيبُ البنتين مساويًا لنصيب البنت الواحدة، فلو كان مسايًا ـ على خلاف المتفاهم العرفي ـ فلا بدَّ من النصِّ عليه وعدم اهمالِه، فعدمُ البيان لكون نصيب البنتين مساويًا لنصيب البنت الواحدة يُورثُ الجزم بأنَّ نصيبهما يختلف عن نصيب البنت الواحدة ولن يكون أقلَّ من نصيب البنت الواحدة كما أو ضحنا ذلك فيتعيَّن أن يكون أكثر.

توضيح الواضح فضولٌ ومُستهجَن:

وأمَّا لماذا لا يكون نصيب البنتين غير الثلثين فلأن أيَّ نسبةٍ نفرضُها غير الثلثين لابدَّ وأن تكون أكثر من الثلثين ومن غير المعقول أنْ يكون نصيب البنيتين منفردتين أكثر من نصيب الثلاث والأكثر من الثلاث بنات فالمتعيِّن أنَّ نصيب البنتين هو ذاته نصيب ما فوق الاثنتين وإنَّما تركت الآية التصريح به لأنَّ

ذكره بعد ذكر نصيب ما فوق الإثنتين ـ وبعد الجزم بأنَّه ليس النصف ـ يُعدُّ من فضول الكلام الذي لا موجب له.

وبتعبير آخر: إنَّ نصيب البنتين لا يخرج عن أحد الفرضين النصف أو الثلثين وحيثُ تبيَّن أنَّ النصف ليس نصيبًا لهما جزمًا فالمتعيَّن هو الثلثان. فقوله: ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ وإنْ لم يكن يشمل الإثنتين ولكنَّه بضميمة بيان حكم البنت الواحدة يدلُّ عليه فلا موجبَ للتصريح به. فالقرآن لم ينزل لمَن ابتلاه الله بالغباء أو التعنُّت.

وأمَّا الجواب عن الملاحظة الثانية (حول الزيادة والنقيصة عن الفروض):

الفروض ليست مُطلقة:

فهو أنَّ صاحبَ الشبهة اختلط عليه، فلم يُحسن فهمَ الآيات المتصدِّية لبيان أحكام الميراث، ولذلك توهَّم أنَّ معرفة ما يأخذه كلُّ وارثٍ مستحيلةٌ والحال أنَّها أيسر ما يكون لو أمعَنَ النظر وأحاط بمجموع الآيات المتصدِّية لبيان أحكام الميراث. وممَّا أوقع صاحبَ الشبهة ومن قلَّدهم في عرض الإشكال هو توهُّم أنَّ لكلِّ وارثٍ فرض ولكلِّ وارثٍ حصة مقرَّرة لا تتغير بتغيُّر الحالات، والحال أنَّ الأمر ليس كذلك، فليس كلُّ وارثٍ يرثُ بالفرض فثمة من يرثُ بالفرض، وثمة من يرثُ بالقرابة أي يكون له الباقي يقتسمه مع المكافئ له في المرتبة، ومن يرث بالفرض فإنَّه يرثُ بالفرض النسْبي، وليس المُطلق كما توهَّم صاحبُ الشبهة.

مقدّمات توضيحية:

وبيان ذلك يتَّضح بعددٍ من المقدِّمات:

المقدِّمة الأولى: الورثة نوعان:

إنَّ الورثة نوعان، فمنهم مَن يرثُ بالنسَب والقرابة، وهؤلاء يمنعُ الأقربُ منهم الأبعد، فمثل قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[1] يدلُّ على أنَّ الميراث يكون بالنسب والقرابة، وأما أنَّ الأقرب منهم يمنعُ الأبعد فيُستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

والنوع الثاني يرثُ بالسبَب، وهما الزوج والزوجة، وهما يرثان مُطلقًا مع جميع طبقات الورثة، فلا يحجبُهما عن نصيبهما أحدٌ من القرابة، غايتُه أنَّ الزوج يرثُ نصفَ التركة لولم يكن لزوجتِه الميِّتة ولدٌ منه أو مِن غيره، ومع وجود الولد يكون نصيبُه رُبعَ التركة، وأمَّا الزوجة فترثُ ربعَ تركة زوجِها الميِّت إذا لم يكن له ولدٌ منها أو مِن غيرها، ومع وجود الولد ترثُ الثُمن، ويدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ

---

(١) النساء/ ٧.

(٢) الأنفال/ ٧٥.

﴿أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾[1].

المقدِّمة الثانية: مال الميِّت ينتقل بتمامه:

إنَّ مال الميِّت من المنقول والثابت ينتقل بتمامه للورثة بعد استثناء مقدار الديون ومقدار الوصيَّة التي لا تزيد على ثلث التركة، وما عدا ذلك فهو ملكٌ للأقرباء والزوج أو الزوجة، وعليه فكلُّ مَن له نصيبٌ مقرَّرٌ فإنَّه يأخذُ نصيبَه والباقي يكون لبقيَّة الورَثة الذين يكونون مع ذي النصيب في الطبقة، وأما الطبقةُ الثانية من الأقرباء فلا ترث شيئًا مع وجود أحدٍ من أقرباء الطبقة الأولى، وهكذا فإنَّ الطبقة الثالثة لا ترثُ شيئًا مع وجود واحدٍ من الطبقة الثانية، وذلك لقاعدة أنَّ الأقرب يمنعُ الأبعد المستفادة من مثل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

المقدِّمة الثالثة: الفروض ليست للإستيعاب:

إنَّ القرآن لم يجعل الفروض لغرض إستيعاب التركة، نعم هو جعل التركة برمَّتها للورثة من الأقرباء والزوج أو الزوجة لكن بعضهم يرث بالفرض، والبعض لا يرث بالفرض بل يقتسم الباقي بعد أن يأخذ أصحاب الفروض ما فرض لهم، ولو كان الغرض من جعل الفروض هو الإستيعاب للتركة لما

---

(١) النساء/ ١٢.

(٢) الأنفال/ ٧٥.

أهمل الأولاد الذكور الذين هم أوضح مصاديق الورثة، فهؤلاء ليس لهم فرض في القرآن، وكذلك ليس في القرآن فرضٌ مقرَّرٌ للأولاد من الذكور والإناث، وكذلك فإنَّ الأب مع عدم الأولاد ليس له في القرآن فرضٌ مقرَّر رغم أنَّه من أوضح مصاديق الورثة، وهكذا غيرهم من الأقرباء من الطبقات المتأخِّرة، فالغرضُ من جعل الفروض لبعض الأقرباء والزوج أو الزوجة هو أنْ يأخذ أصحابُ الفروض نصيبهم المقرَّر ويكون الباقي للأقرباء من نفس الطبقة يقتسمونه للذكر مثل حظ الأنثيين وإنْ كانوا ذكورًا فبالتساوي.

فدعوى زيادة التركة على الفروض في مثل هذه الحالات نشأت عن توهُّم أنَّ الورثة هم أصحاب الفروض وحسب ـ كما يظهر ذلك من الأمثلة التي ساقها صاحبُ الشبهة ـ والأمرُ ليس كذلك، فلو ترك الميِّت أولادًا ذكورًا وبنات وزوجة، فإنَّ الزوجة ترثُ الثمن ويكون الباقي للأولاد للذكر مثل حظِّ الإنثيين، وكذلك لو ترك الميِّت أبوين وزوجةً وأولادًا ذكورًا وإناثًا فإنَّ للأبوين الثلث لكلِّ واحدٍ منهما السدس، وللزوجة الثُمن والباقي للأولاد للذكر مثل حظِّ الأنثيين، ولو كان الأولاد ذكورًا وحسب فلهم الباقي بالسويَّة، فلا يُقال في مثل هذه الصور أنَّ التركة زادت على الفروض، لأنَّ الفروض لم تُجعل لإستيعاب التركة، وبإتضاح ذلك يتَّضح الحال في العشرات من الموارد، فالميراثُ للأقرباء بعد أنْ يأخذ أصحابُ الفروض نصيبهم.

ومنه يتَّضح أيضًا أنَّ الميِّت لو ترك قريبًا منفردًا فإنَّ له تمامُ الميراث سواءً

كان له فرض أو لم يكن له فرض، فالفرضُ إنّما يكون في حالات تعدُّد الوارث، فلو ترك الميِّتُ ولدًا واحدًا ذكرًا فإنَّ له تمامَ الميراث، وكذلك لو ترك بنتًا واحدة فإنَّ لها تمامَ الميراث، وكذلك لو تركَ أُمًّا أو أبًا أو أخًا واحدًا لأبوين أو عمًّا منفردًا أو عمَّةً منفردة وهكذا.

المقدِّمة الرابعة: تحرير محلِّ الشبهة:

إنَّ الفروض المقرَّرة في كتاب الله تعالى قد تكون مساويةً للتركة، وقد تنقصُ الفروض عن التركة، وقد تزيدُ الفروض عن التركة:

الصورة الأولى: أمَّا لو كانت مساويةً فلا إشكال كما لوترك الميِّتُ بنتين وأبوين، فللبنتين الثلثان وللأبوين الثلث لكلِّ واحدٍ منهما السدُس، فالتركةُ مساويةٌ للفروض.

وأمَّا الصورة الثانية: وهي نقصانُ الفروض عن التركة، فمثالُه: لو ترك الميِّتُ بنتًا واحدة وأبوين، فإنَّ للبنت النصف، وللأبوين لكلِّ واحدٍ منهما السدس، ويبقى سدسٌ واحد، لأنَّ النصفَ الباقي بعد نصيب البنت ثلاثةُ أسداس إثنان منهما للأبوين ويبقى سدسٌ واحد. وكذلك لو ترك الميِّت بنتين وأبًا، فإنَّ للبنتين الثلثين وللأب السدس ويبقى سدسٌ واحد، وليس من هذه الصورة ـ كما بيَّنا في المقدِّمة الثانية ـ ما لو كان الورثة: منهم من له فرض، ومنهم يرث بالقرابة دون أنْ يكون له فرض. كما لو كان الورثةُ زوجًا وولدًا ذكرًا أو زوجةً أو زوجًا أو أبًا أو أمًّا وأولادًا ذكورًار أو ذكورًا وإناثًا أو زوجًا وإخوة

لأبوين أو إخوة وأخوات لأبوين، فإنَّ أصحاب الفروض في مثل هذه الصور يأخذون نصيبهم ويكون الباقي كلُّه للأقرباء المتَّحدين في الطبقة ممَّن لا فرض لهم.

وأمَّا الصورةُ الثالثة: وهي ما لو كانت الفروض تزيدُ على التركة ـ أي أنَّ التركة لا تسعُ الفروض ـ فمثالُه لو ترك الميِّت بنتين أو أكثر وأبوين وزوجًا فللبنتين الثلثان وللأبوين السدسان وللزوج الربع، فلو أعطينا الثلثين للبنتين والسدسين للأبوين لم يبق للزوج شيء، وكذلك لو كان بدل الزوج زوجةً فإنَّه لو أُعطي البنتان والأبوان نصيبهما لم يبق من التركة شيء للزوجة والتي لها الثمن.

وهكذا تزيدُ الفروض على التركة في الطبقة الثانية في مثل ما لو ترك الميِّت أختين وزوجًا فإنَّ للأختين الثلثين وللزوج النصف، فإنْ أُعطي الزوج النصف لم يبق للأختين تمام الثلثين، وكذلك لو ترك الميِّت زوجًا وأُختًا لأبوين وأُختين لأم فإنَّ للزوج النصف وللأخت من الأبوين النصف وللأختين من الأم الثلث فلو أعطينا الزوج نصيبَه والأُخت من الأبوين نصيبها لم يبق للأختين من الأم شيء من التركة.

فالإشكال إذن يتمحَّض في الصورتين الثانية والثالثة أي فيما لو زادت التركة على الفروض المقرَّرة في القرآن، وفيما لو نقصت التركة عن الفروض المقرَّرة في القرآن أي لم تسع التركة مجموع فروض الورثة.

تفصيل الجواب عن الصورة الثانية:

ونبدأ بالصورة الثانية، فصاحب الشبهة يزعم أنَّ منشأ نقصان الفروض عن مجموع التركة نشأ عن خطأ القرآن في الحساب، فلم يُحسن ـ بزعمه ـ توزيع التركة على الورثة بنحوٍ تكون فروضُهم مساويةً لمجموع التركة، ولذلك فإنَّه بعد إعطائهم للفروض المقرَّرة لهم في القرآن يبقى مقدارٌ من التركة لا وارث له. ومثال ذلك ـ كما تقدَّم ـ لو ترك الميِّت بنتًا واحدة وأبوين، فإنَّ للبنت النصف وللأبوين الثلث لكلِّ واحدٍ منهما السدس، ويبقى سدسٌ واحد لا وارث له، فلو ترك الميِّت ألف دينار كان للبنت خمسمائة دينار وللأبوين ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون فيكون المجموع ثمانمائة وثلاثة وثلاثين، ويبقى مائة وستة وستون وهي السدس لا وارث لها، وذلك إنَّما نشأ عن خطأٍ في الحساب!!

والجواب:

التقسيم بالنسبة وليس على الاطلاق:

إنَّه لا زيادة للتركة ـ في هذه الصورة ـ على الفروض، ولا يوجد موردٌ واحدٌ تزيد فيه التركة على الفروض، وإنَّما نشأ توهُّم زيادة التركة على الفروض عن الفهم الخاطئ لكيفيَّة التقسيم، فتقسيمُ التركة على الفروض إنَّما يكون تقسيمًا بالنسبة وليس تقسيمًا على الإطلاق كما أفاد ذلك السيِّد الخوئي (رحمه الله)[1].

---

(١) راجع رسالة في الإرث للسيد الخوئي ص ٩- ١٠.

وتوضيح ذلك:

أولاً: مثالٌ للتقسيم على الاطلاق:

لو أنَّ رجلًا خاطب ثلاثة فقال لأحدهم: لك نصفُ مالي، وقال للثاني: ولك سدسُ مالي، وقال للثالث: ولك أنت كذلك سدسُ مالي، فهنا يُعطى للأول النصف، ويُعطى للثاني السدس، ويُعطى للثالث السدس، ويبقى سدسٌ واحدٌ زائد يرجع إلى مالك المال، وهذا هو التقسيم على الإطلاق.

ثانياً: مثالٌ للتقسيم بالنسبة:

وأمَّا لو قال الرجلُ صاحبُ المال للثلاثة المُخاطَبين: لكم مالي كلُّه، ثم تصدَّى لبيان كيفيَّة إقتسامِهم للمال كلِّه فقال: للأول النصف، وللثاني السدس، وللثالث السدس، فإنَّ الأول يأخذُ نصفَ المال، ويأخذُ الثاني سدسَه، ويأخذُ الثالث سدس المال، ويبقى سدسٌ واحدٌ يقتسمه الثلاثة أيضًا فيأخذُ الأول نصف السدس ويأخذ الثاني والثالث سدسي السدس ويبقى سدسُ السدس يقتسمونه بنفس الحُصص حتى يُستوفى تمامُ المال للثلاثة، فلم يفضُلْ شيءٌ من المال واقتسمه الجميع بذات الحُصص والنِسَب المقرَّرة من المالك، وهذا هو التقسيم بالنسبة.

الآيات تدلُ على التقسيم بالنسبة:

وهو المُستفاد من الآيات الشريفة أي أنَّ المُستفاد منها أنَّ المال كلَّه للورثة من

الأقرباء، فمعنى أنَّ للبنت النصف هو أنَّ لها النصف من مجموع التركة، ومعنى أنَّ لكلٍّ من الأبوين السدس هو أنَّ لهما ذلك من مجموع التركة، فلا يكونُ شيءٌ من التركة إلا ولكلٍّ واحدٍ منهما السدس وللبنت النصف منه، ويُؤكِّد ذلك أنَّ الآيات التي تصدَّت لبيان كيفيَّة الإقتسام إستثنت من المال الوصيَّة والدين، وهو ما يُعبِّر عن أنَّ المال كلَّه للورثة بعد إستثناء مقدار الوصيَّة والديون، قال تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1].

وهكذا تُعالج جميع الحالات:

وعليه لو كان للميت بنتٌ واحدة وأبٌ وأمٌ فإنَّ للبنت النصف، وللأب السدس، وللأم السدس، ويبقى سدسٌ واحدٌ يقتسمُه الثلاثة بذات النِسب أي يكون نصفُه للبنت ويكون لكلِّ واحدٍ من الأبوين السدس، ويبقى سدس السدس يقتسمونه بذات الكيفيَّة إلى أنْ يُستوفى تمام المال للثلاثة دون غيرِهم فلا تزيدُ التركة على الفروض.

وهكذا لو كان للميِّت بنتان أو أكثر وأبٌ فإنَّ للبنات الثلثان وللأب

(١) النساء/ ١١.

السدس، ويبقى سدسٌ يقتسمونَه بنفس الكيفيَّة إلى أنْ يُستوفى المال كلُّه.

ومعنى ذلك في الحالة الأولى أنَّ السدس الباقي سوف يُقسَّم إلى خمسة أسهُم تأخذُ البنت منه ثلاثة أسهُم، ويأخذ الأبوان سهمين، وكذلك فإنَّ السدس المتبقِّي في الحالة الثانية يُقسَّم على خمسة أسهُم تأخذُ البنات أربعةَ أسهُم ويأخذُ الأبُ سهمًا واحدًا فلم يبقَ من التركة شيءٌ يزيدُ على الفروض كما توهَّم صاحبُ الشبهة.

وفي الواقع إنَّ البنت الواحدة التي لها النصف تأخذُ من مجموع التركة ثلاثة أخماس ويأخذُ الأبوان اللذان لهما السدسان سهمين فلا زيادةَ في التركة على الفروض.

فمعنى أنَّ للبنت من كلِّ التركة النصف وللأبوين السدسين هو أنَّ للبنت ثلاثة من خمسة وللأبوين إثنين من خمسة، ومعنى أنَّ للبنات الثلثين وللأب السدُس هو أنَّ للبنات أربعة من خمسة وللأب واحدًا من خمسة وهكذا.

فلو ترك الميِّتُ ألفَ دينار وكان له بنتٌ وأبوان يكون للبنت ستمائة دينار وللأوبين لكلِّ واحدٍ مائتا دينار فالبنتُ التي لها النصف استحقَّت ثلاثة من خمسة وللأب ـ الذي له السدس ـ واحد من خمسة وكذلك للأم.

ولو ترك الميِّتُ بنتين وأبًا كان للبنتين من الألف ثمانمائة دينار وللأب مائتا دينار أي للبنتين أربعةُ أخماس وللأب واحدٌ من خمسة. فذلك هو نتيجة تقسيم تمام التركة على ثلثين وسدس.

لماذا لم يُفصّل القرآن ذلك؟

قد تقول لماذا لم تُقسِّم الآياتُ الميراث بهذه الطريقة من النِسب فلا نحتاجُ إلى أنْ نُقسِّم الباقي بنفس النِسَب إلى أنْ يُستوفى المال.

والجواب إنَّ ذلك يؤدِّي إلى أن تُذكر للبنت ـ مثلًا ـ نِسبٌ كثيرة مختلفة بإختلاف الحالات، وكذلك يكون للبنات نسبٌ مختلفة باختلاف الحالات وهكذا الأب والأم والأخوات وغيرهم من أصحاب الفروض، وهو أمرٌ يطولُ ويطول جدًا لأختلاف الحالات التي تتَّفق لورثة كلِّ ميت، فالقرآنُ كان بصدد وضع النِسب التي تنضبط وتُعرفُ بها نسبة ما يأخذه كلُّ وارثٍ على إختلاف الحالات، فإذا قال إنَّ للبنت النصف أمكن الوقوف على نسبة ما تأخذُه البنت في كلِّ الحالات المُفترضة والتي تختلفُ بإختلاف مَن معها من الورَثة وهكذا هو الشأنُ في بقية أصحاب الفروض.

تفصيل الجواب عن الصورة الثالثة:

وأما الصورة الثالثة: وهي التي تزيدُ فيها الفروض على التركة كما لو ترك الميِّتُ بنتين أو أكثر وأبوين وزوجًا أو زوجة، فإنَّ للبنتين أو أكثر الثلثين، وللأبوين لكلِّ واحدٍ منهما السدس، وللزوج الربع، وإنْ كانت زوجة فلها الثمن، فلو أعطينا البنتين الثلثين والأبوين الثلُث لكلِّ واحد منهما السدُس لم يبقَ شيءٌ يُعطى للزوج أو الزوجة. فالتركة قاصرةٌ عن إستيعاب الفروض، ومعنى ذلك أنَّ القرآن ـ بحسب زعم صاحب الشبهة ـ قد أخطأ في الحساب

وغفِل عن أنَّ هذه الفروض والنِسب التي قرَّرها تزيدُ على مجموع التركة.

والجواب:

الفروض ليستْ مطلقة:

إنَّ منشأ توهُّم نقصِ التركة عن الفروض هو البناء على أنَّ للبنت النصف مطلقًا في جميع الحالات، وأنَّ للبنتين فصاعدًا الثلثين مطلقًا وفي جميع الحالات، وأنَّ للأُخت في الطبقة الثانية النصف مطلقًا وفي جميع الحالات إلا أنَّ الأمر ليس كذلك، فالبنتُ ـ مثلًا ـ لها النصف إلا إذا إجتمع معها الأبوان والزوج أو الزوجة فإنَّ لها الباقي بعد أنْ يأخذ الأبوان والزوج أو الزوجة أنصبتهم، وبذلك لا تنقصُ التركة عن الفروض لأنَّ البنت أو البنات ليس لهنَّ فروض في مثل هذه الحالات وإنَّما لهنَّ الباقي، وكذلك هو الحال في الأُخت والأخوات في الطبقة الثانية، فتوهُّم نقصان التركة عن الفروض نشأ عن توهُّم أنَّ لهنَّ النصف والثلثين مطلقًا حتى في مثل هذه الحالة، والأمرُ ليس كذلك بل إنَّ النصوص الواردة عن السنَّة الشريفة والمبيِّنة لمدلول الآيات أفادت أنَّ لهنَّ الباقي بعد أنْ يأخذ أصحابُ الفروض فروضَهم كاملة[1].

لماذا الإطلاق في القرآن؟

قد تقولُ: إذا لم يكن للبنت النصف في جميع الحالات، ولم يكن للبنتين وصاعدًا الثلثان في جميع الحالات، وكذلك الأخت والأخوات، فلماذا أطلق

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٧٢ إلى ٨٥ باب بطلان العول وباب كيفية إلقاء العول.

القرآن القول بأنَّ للبنت النصف وللبنتين فصاعدًا الثلثين وكذلك الشأن في الأخت والأخوات؟

والجواب: إنَّ الغرض من ذلك هو بيان القاعدة، فيكون مثلًا مفاد قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾[1] هو بيان أنَّ القاعدة في البنت هو أنَّ لها النصف ولكن ذلك لا يمنع من أنْ يكون للقاعدة إستثناء، ولولا أنَّ القرآن ذكر أنَّ القاعدة في البنت هي أنَّ لها النصف لكان عليه أنْ يذكر كلَّ حالةٍ مُفترضة على حِدة ويبيِّن مقدار ما تستحقُّه البنت معها من الميراث، وذلك يطول بل وهو مُستهجنٌ عرفًا، ولذلك فالمتعارَف في القوانين والدساتير أنْ تُذكر القاعدة التي تنضبط تحتها أكثرُ الحالات ثم يتصدَّى القانون لاحقًا في موادَّ أُخرى أو في الكتب الشارحة للقانون يتصدَّى لبيان الحالات التي لا تجري فيها القاعدة العامَّة، فتكون هذه الحالات مُستثناة من القاعدة العامة.

وهذا الأمر لا تختصُّ به القوانين والدساتير وكتب التشريع بل حتى مثل العلوم الآليَّة في مختلف اللغات فإنَّ لها قواعد عامَّة ولهذه القواعد إستثناءات حتى قيل: ما مِن قاعدة إلا ولها إستثناء.

القرآن يُؤسّس القواعد العامَّة والسُنّة تُفصّل:

كذلك هو الشأن في قواعد الميراث فإنَّ القرآن كان بصدد بيان القواعد العامَّة، ولهذه القواعد إستثناءات تصدَّت السُنَّة الشريفة لبيانها، فمثلًا أفاد

---

(١) النساء/ ١١.

القرآن أنَّ للبنت المنفردة النصف، وجاءت السنَّة الشريفة وإستثنت البنتَّ الكافرة، وأفادت أنَّ البنت الكافرة لا ترثُ من أبيها المسلم وأُمِّها المسلمة شيئًا، والقرآن أفاد بأنَّ الزوج يرثُ من زوجته النصف إنْ لم يكن لها ولد، فهذه قاعدة عامَّة وجاءت السُنَّة الشارحة لهذه القاعدة فأفادت أنَّ الزوج إذا قتل زوجته فإنَّه لا يرث منها شيئًا، وهكذا فإنَّ القرآن أسَّس القواعد العامَّة للميراث وتصدَّت السُنَّة الشريفة لشرح هذه القواعد وبيان حدودها والموارد التي لا تجري فيها القاعدة.

فالتشريعُ الإسلامي لا يُؤخذُ من القرآن بقطع النظر عن السُنَّة الشريفة بل لا بدَّ من ملاحظة السنَّة الشريفة لأنَّها الشارحة لآيات القرآن الكريم، لذلك قال الله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾[3] فمصدرُ التشريع الإسلامي هو مجموع الكتاب المجيد والسُنَّة الشريفة.

نموذج ممَّا فصَّلته الرواياتُ الشريفة:

فمِن الروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهلِ بيته عليهم السلام في هذا الصدد ما

---

(١) البقرة/ ١٥١.

(٢) الأنفال/ ٢٠.

رواه الشيخ الطوسي في التهذيب بسندٍ صحيح عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم، قال: أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاءُ رسول الله صلى الله عليه وآله وخطُّ عليٍّ عليه السلام بيده، فإذا فيها: إنَّ السهام لا تعول»[1].

ومعنى ذلك كما فسَّرته الروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام أنَّ أصحاب الفروض على قسمين: فمنهم من له فرضان في كتاب الله ـ فرضٌ أعلى وفرضٌ أدنى ـ فهذا يأخذ نصيبه المقرَّر مطلقًا، ومنهم من له فرضٌ واحد فهذا هو الذي يكون له الباقي إذا كانت الفروض زائدة على التركة.

أمثلة:

فالزوجُ والزوجةُ كلٌّ منهما له فرضان، فالزوج له النصف مع عدم الولد وله الربع مع الولد، والزوجة لها الربع مع عدم الولد ولها الثمن مع الولد، فلذلك يأخذُ كلٌّ منهما نصيبه في كلِّ فريضة، وكذلك الأم يكون لها الثلث ويكون لها السدس مع الولد والإخوة فلذلك لا ينقصُ نصيبها عن السدس دائمًا، وكذلك الأب لا ينقصُ نصيبه عن السدس دائمًا، وهكذا الحال في المتقرِّب من طرف الأم لا ينقصُ من نصيبه شيء دائمًا، وأمَّا البنت والأخت المنفردة فلم يُفرض لكلٍّ منهما في الكتاب إلا النصف، ولهذا يكون لهما الباقي لو عالت الفريضة، وهكذا فإنَّ البنتين فصاعدًا والأختين فصاعدًا لم يُفرض لهنَّ في الكتاب إلا فرضٌ واحد وهو الثلثان، ولذلك يكون لهنَّ الباقي لو عالت الفريضة أي انَّه

---

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج٩ / ص٢٤٧.

ليس للبنت والأخت والبنتين فصاعدا والأخت والأختين فصاعدًا فرض في حال عول الفريضة بل لهنَّ الباقي، فلا عولَ إذن في الميراث أبدًا كما أفادت ذلك الروايات المستفيضة إنْ لم تكن متواترة[1].

فلو خلَّف الميِّتُ زوجًا وبنتًا وأبوين كان للزوج الربع وللأبوين الثلث لكلٍّ واحدٍ منهما السدس، والباقي يكونُ للبنت وهو أقلُّ من النصف، فلم تزد الفروضُ على التركة لأنَّ البنت في هذه الحالة لا فرضَ لها بل ترثُ الباقي بعد أنْ يأخذ أصحابُ الفروض أنصبتهم.

وكذلك لو خلف الميِّت بنتين فصاعدًا وزوجًا وأبوين فإنَّ للزوج الربع وللأبوين السدسين والباقي يكون للبنات، فليس لهنَّ الثلثان في هذه الحالة بل لهنَّ الباقي، فلم تزد الفروض على التركة لأنَّ البنتين أو البنات لا فرض لهنَّ في هذه الحالة.

وكذلك لو خلَّف الميِّت أُختين فصاعدًا وزوجًا، فإنَّ للزوج النصف كاملًا والباقي للأُختين أو الأخوات، فلم تزد التركة على الفروض لأنَّ الأخوات لا يرثن الثلثين بل يرثن الباقي بعد أنْ يأخذ الزوجُ نصيبَه وهو النصف، وكذلك لو إجتمع مع الأخت من الأبوين أو الأب زوجٌ وإخوة أو أخوات من طرف الأم فإنَّ للزوج النصف وللمتقرِّب بالأم الثلث مع التعدُّد والسدس مع عدم التعدُّد والباقي يُعطى للأخوات من الأبوين أو الأب، فلا تزيد الفروض على

(١) لاحظ: [illegible] ج ٢٦ ص ٧٢ – ٨٥.

التركة لأنَّ الأُخت والأخوات لا فرض لهنَّ في مثل هذه الحالة بل لهنَّ الباقي.

الخلاصة:

والمتحصَّل ممَّا ذكرناه هو أنَّه ليس ثمة من موردٍ تزيدُ فيه الفروض على التركة فإنَّ تحقُّق الزيادة نشأ عن توهُّم أنَّ البنت مثلًا تستحقُّ النصف مطلقًا والأمر ليس كذلك، فهي لا تستحقُّ النصف في الحالات التي يلزم من إعطائها للنصف زيادة الفروض على التركة، وهكذا هو الشأن في البنتين فصاعدًا والأخت والأختين للأبوين أو الأب.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشُّبهةُ السَّابعةُ والعشرُونَ

المددُ يومَ بدرٍ ألفُ أوْ ثلاثةُ آلافِ ملَكٍ

الشبهة السابعة والعشرون

المَدَدُ يوم بدر ألفٌ أو ثلاثةُ آلافِ ملَكٍ؟!

الشبهة:

يذكر القرآنُ أنَّ الله أنزل الملائكة لنصرة المؤمنين في معركة بدر ولكنَّه يذكر رقمين مختلفين لعدد الملائكة الذين نزلوا، ففي سورة آل عمران يذكر أنَّ عدد الملائكة كان ثلاثة آلاف: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾[1]، وفي المورد الثاني في الآية ٩ من سورة الأنفال يُخبرنا أنَّ عدد الملائكة كان ألفًا فقط: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[2]، أليس ذلك من التهافت في النقل؟!

الجواب:

لو كان بينهما تهافتٌ لما كان يخفى!!

لو كان بين الموردين من الآيات المذكورة تنافٍ وتهافت كما يزعمُ صاحبُ الشبهة لَمَا كان يخفى، فإدراكُ التفاوت البيِّن بين هذين العددين لا يستعصي على

---

(١) آل عمران/ ١٢٤.

(٢) الأنفال/ ٩.

سواد الناس وعوامِّهم حتى يتوهَّم صاحبُ الشبهة أنَّه قد تفطَّن لِمَا غفِل عنه العقلاء من المسلمين ممَّن كانوا يتلون القرآن في خلواتهم ومحافلِهم وصلواتِهم، ومن المشركين واليهود والنصارى ممَّن كان القرآن بمسمعٍ منهم يترصَّدونه ويحرصون على أنْ يجدوا فيه مغمزًا يلجون منه للطعن على دين الله تعالى ورسولِه الكريم ﷺ.

فالإلتفاتُ إلى ذلك وحدَه كافٍ لأنْ يُراجع صاحبُ الشبهة فهمَه للآيات حتى لا يُحرِجَ نفسه، فالعاقلُ الذي يحترمُ عقولَ الآخرين إذا تناهى إلى سمعِه كلامٌ صدر من خصمه فوجدَ فيه ما يُوهم التهافت، وكان هذا التهافت من الوضوح بحيثُ لا يخفى على مُلتفتٍ ولا يصدرُ عن عاقلٍ من شأنِه التثبُّت فيما يقول والحرص على صَون كلامه ممَّا يجرُّ إلى مؤاخذة فإنَّ العاقل في مثل هذا الفرض يُراجع فهمه مرَّة بعد أُخرى، فلعلَّ ما سبقَ إلى فهمه من كلام المتكلِّم - خصوصًا إذا كان خصمًا - ليس مرادًا له، لذلك فهو لا يُبادر إلى الطعن عليه خشيةَ أنْ يتبيَّن لخصمِه أو للآخرين أنَّه سقيم الفهم أو أنَّ الغيظ والحُقد قد أخذ بمجامع قلبِه فمنعه من التأنِّي ودفعَه إلى مبادرة الطعن دون رويَّة، فحرصُه على أنْ لا يكون في هذا الموضع المُخزي يبعثُه على مراجعة الكلام الصادر عن خصمِه قبل أنْ يُبادر إلى الطعن عليه فلعلَّه يجدُ بعد المراجعه أنْ لا مدخل للطعن في هذا الكلام فينصرف إلى موضعٍ آخر علَّه يجدُ فيه فرصةً للطعن أو الغمْز.

قليلٌ من التأمُّل!

إنَّ قليلًا من التأمُّل والتروِّي في النظر لمجموع الآيات من سورتي آل عمرآن والأنفال يُفضي إلى التبيُّن من عدم التنافي بين الآيات، فمفادُ الآية من سورة آل عمرآن أنَّ عدد الملائكة الذين أمدَّ الله بهم المؤمنين يوم بدر ثلاثة آلاف، يقول الله تعالى مخاطبًا نبيَّه ﷺ: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ ءَالَافٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾[1]، فهو حكايةٌ لوعد إلهيٍّ قد تمَّ إنجازه بقرينة الآية التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]، فالآيةُ الأولى تُذكِّر بنصر الله تعالى يوم بدر وتستحثُّ المؤمنين على تقوى الله والشكر له على ما منحَهم من نصرٍ، ثم تصدّت الآيةُ التي تليها لبيان ما بسببه وقعَ النصر يوم بدر وهو التأييد لهم بثلاثةِ آلاف من الملائكة نزلوا معهم في ساحة المعركة لتطمينهم وتبشيرهم بالنصر.

ألفٌ (مردفين):

وأمَّا الآيةُ من سورة الأنفال وهي قولُه تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[3] فهي كذلك بصدد التذكير للمؤمنين بنصر الله تعالى لهم يوم بدر بعد أنْ استغاثوا ربَّهم

---

(١) آل عمران/ ١٢٤.

(٢) آل عمران/ ١٢٣.

(٣) الأنفال/ ٩.

وطلبوا منه العون والمدَد فاستجاب لهم وأمدَّهم بالملائكة، ولم تتصد الآية هنا لبيان مجموع تعداد الملائكة الذين تمَّ بهم المدَد وإنَّما تصدَّت لبيان تعداد طلائع المدَد وهم ألفٌ من الملائكة ثم أشارت الآية إلى أنَّ هذا العدد لحقتْه أعدادٌ أخرى حيثُ قالت: ﴿بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ ومعنى «مردِفِين» أنَّ لهذه الأعداد ما يتبعُها ويلحقُ بها، فكلمةُ مردِفين مشتقَّة من الإرداف وهو أنْ يجعل الراكبُ خلفَه على الفرس أو غيرها من الدواب ردفًا أو رديفًا له، فالرِدفُ هو التابعُ اللاحق، والترادُف هو التتابع، والرادفُ هو المتأخِّر واللاحق والمُردِف هو المُقدَّم الذي أردف آخر خلفَه[1].

أين هو التهافت؟!

وعليه فمفاد الآية من سورة الأنفال أنَّ الله تعالى أمدَّ المؤمنين يوم بدرٍ بألفٍ من الملائكة، ثم أتبع وألحقَ هذا العدد بأعدادٍ أُخرى لم يتصدَّ هنا لبيان مجموعِها، فلا تكون هذه الآية منافيةً لِمَا ورد في سورة آل عمران، وذلك لأنَّ الآية من سورة الأنفال لم تذكر أنَّ العدد كان مقتصرًا على الألف بل أفادت أنَّ لهذا العدد ما يتبعُه ويلحقُ به ـ كما هو مفاد «مُردِفين» ـ غايتُه أنَّها لم تتصدَّ لضبط هذا العدد الذي لحِق بطلائع المدَد وتصدَّت الآيةُ من سورة آل عمران لضبط العدد وبيان أنَّه كان ثلاثة آلاف، فأين هو التهافت بين الآيتين؟!

---

(١) لاحظ مفردات غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ١٩٣، لسان العرب لابن منظور مادة ردف ج٩ ص١١٤ - ١١٦، تاج العروس للزبيدي ج١٢ ص ٢٢٥.

مثالٌ توضيحي:

فمساقُ الآية من سورة الأنفال هو مساق قولِنا: ربحتُ في تجارتي أول الأمر ألف دينار ثم توالت وتلاحقت الأرباح، فإنَّ هذا القول لا ينافي قولنا بعد ذلك أو قبله: إنَّ ما ربحتُه في تجارتي ثلاثة آلاف دينار، فإنَّ القول الأول لا يحصرُ الربح في الألف حتى يكون منافيًا للقول الثاني، فبين القولين تمام الملائمة، غايتُه أنَّ القول الثاني أضاف معنىً زائدًا وبيَّن ما أجمله القولُ الأول، فالقولُ الأول أفاد بأنَّ الربح يتجاوزُ الألف دينار لكنَّه لم يتصدَّ لضبطِه وتصدَّى القولُ الثاني لضبط مقدار الربح وتحديده. كذلك هو الشأنُ في الآية من سورة الأنفال فإنَّها أجملت العدد الذي تمَّ به المدد وتصدَّت الآيةُ من سورة آل عمران لبيان ما أجمَلته الآيةُ من سورة الأنفال.

وخلاصة القول: إنَّ تذييل الآية من سورة الأنفال بكلمة مُردِفين أوضَحَ أنَّ الألف من الملائكة لم تكن سوى طلائع المَدَد ثم لحقتْهم أعدادٌ أُخرى لم تتصدَّ الآيةُ من سورة الأنفال لحصرها، فلا تكون منافيةً للعدد الذي بيَّنته الآيةُ من سورة آل عمران.

تفسير ثانٍ:

وثمة من المفسِّرين[1] من استظهر معنىً آخر للآيتين، وأفاد أنَّ الآيَةَ من سورة آل عمرآن لم تكن بصدد بيان العدد الذي أمدَّ الله به المؤمنين يوم بدر بل

---

(١) لاحظ تفسير القرطبي ج٤ ص ١٩٥، العجاب في بيان الأسباب ج٢ ص ٧٤٥.

كانت بصدد الوعد لهم بأنَّ الله تعالى سوف يُمدُّهم بثلاثة آلاف من الملائكة إنْ لم يكفِهم المقدارُ الذي أمدَّهم به، وذلك بعد أنْ تناهى لسمعِهم أنَّ المشركين سوف يصلُهم مدَدٌ من بعض قبائل العرب، فالآيةُ لا تُخبرُ عن أنَّه تعالى قد أمدَّهم بثلاثة آلاف بل كانت تُخبرُ عن وعدِه لهم بهذا العدد إنْ لم يكفهم ما أمدَّهم به؛ لتثبيتهم وتطمين قلوبِهم، وكانت مخاطبته لهم على لسان نبيِّه ﷺ بهذا الوعد هو لتبديد ما قد انتابهم من هاجسِ الهزيمة، فكأنَّ الآية أرادت القول إنَّ الله تعالى قد قضى قضاءً مبرمًا بأنْ ينصرَكم ويثبِّتَ أقدامكم، فإنْ لم يكفكم العددُ الذي أمددناكم به وهو الألف من الملائكة فسوف نُمدُّكم بثلاثة آلاف من الملائكة، فإنْ صبرتم واتَّقيتم ففاجئكم العدوُّ بعده بما لا قِبل لكم به فسوف نُضيف إلى الثلاثة ألفين، فهذا هو مفاد قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ۝ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[1].

وأمَّا مفاد الآية من سورة الأنفال فهو فعليَّة مدِّهم يوم بدر بألفٍ من الملائكة يتبع بعضُهم بعضا، وبناءً على هذا الفهم للآيتين من السورتين لا يكون ـ كذلك ـ تنافٍ بينهما، ذلك لأنَّ الآيات من سورة آل عمران كانت بصدد الإخبار عن وعد الله تعالى لهم بمدِّهم بثلاثة آلاف إنْ لم يكفِهم المقدار الذي أمدَّهم به ووعدهم بإضافة ألفين إلى الثلاثة إنْ صبروا وثبتوا وجاءهم العدوُّ

(١) آل عمران/ ١٢٤-١٢٥.

من فوره بما لا قِبَل لهم به، فهو وعدٌ محض لم يتحقَّق شرطُه، فالألفُ الذي أمدَّهم به كان كافيًا للظفر بالنصر على العدو ثم لم يعُد العدوُّ يوم بدر من فورِه بعد هزيمته.

فهذا هو مفاد الآيات من سورة آل عمران، وأمَّا الآية من سورة الأنفال فهي تتحدَّث عن أنَّ الله تعالى استجاب لإستغاثتهم فأمدَّهم بألفٍ من الملائكة مردِفين، فهي تتحدَّث عن فعليَّة المَدَد بالملائكة وأنَّ عِدَّتهم كان ألفًا: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[1] فلا تنافي بين الآية من سورة الأنفال والتي هي ظاهرة في فعليَّة المَدَد بألف وبين الآيات من سورة آل عمران والتي هي بصدد الوعد المعلَّق.

خلاصة:

والمتحصَّل ممَّا ذكرناه أنَّه لا تنافي بين الآيات من السورتين سواءً استظهرنا المعنى الأول، أو استظهرنا المعنى الثاني، أو حتى لو استظهرنا معنىً ثالث للآيات، فإنَّ المقدار الذي لا ريبَ فيه هو عدم التنافي بين الآيات، ذلك لأنَّ التفاوت بين الألف والثلاثة آلاف لا يحتاجُ إداركه إلى فطنةٍ يفتقر إليها الصادعُ بالقرآن ولا يتفطَّن لها إلا صاحب الشبهة!! فلو أمكن أنْ يشتبه عاقلٌ فإنَّه لا يشتبه بين الواحد والثلاثة، فإنَّ إدارك التفاوت بينهما لا يحتاجُ إلى تأمُّلٍ ورويَّة.

ولا يصحُّ توهُّم أنَّه قال رقمًا ثم نسيَ فقال رقمًا آخر، لأنَّ القرآن ليس من

---

(١) الأنفال/ ٩.

قبيل ما يكتبُه كاتبٌ ثم بعد ردحٍ من الزمن ينسى ما كان قد كتبَه فيكتبُ ما يناقضُه، فالقرآنُ ليس كذلك، فإنَّ الآية التي تنزلُ يتلوها النبيُّ ﷺ في صلواته ويعظُ بها في خُطبِهِ ومحاوراته ويستحثُ المسلمين على استنساخها وتلاوتِها وحفظِها والتدبُّر فيها، ثم يتداولُها المسلمون بالتلاوة لها في خلواتهم وصلواتهم ونوافلهم ومحافلهم ويستنسخها الكتاب ويحرصُ الكثير من المسلمين على حفظِها، ثم إنَّ الرقمين فاقعان غير قابلين للنسيان ويتَّصلان بحدثٍ هو الأهم في تاريخ المسلمين حتى عبَّر عنه القرآن بيوم الفرقان[1]، كلُّ ذلك يُؤكِّد بما لا يدع مجالًا للشك أنَّ العدد المذكور في الآية من سورة الأنفال وهو الألف قد قُصد به معنىً يستقيمُ ولا يتنافي مع العدد المذكور في سورة آل عمران.

شبهةٌ أخرى متَّصلة:

وهنا شبهةٌ أخرى يذكرها بعض الملحدين تتَّصل بهذه الآيات من سورتي آل عمران والأنفال، وحاصل هذه الشبهة أنَّ المستفاد من هذه الآيات هو أنَّ أعدادًا كبيرة من الملائكة لا تقلُّ عن الألف قد نزلوا ساحة المعركة يوم بدر لمؤازرة المسلمين والمشاركة معهم في حربِهم على المشركين ولكنَّ النتيجة هي أنَّ قتلى المشركين بحسب ما يذكرُه المؤرِّخون لم يتجاوز السبعين رجلًا! فما هو إذن دور الألف من الملائكة المدجَّجين بالسلاح والممتطين للخيول في هذه المعركة!!

---

(١) في سورة الأنفال آية ٤١، لاحظ التبيان للشيخ الطوسي ج٥ ص ١٢٥، تفسير مجمع البيان للطبرسي ج٤ ص٤٦٩، جامع البيان للطبري ج١٠ ص١٢.

ثم ما هي الحاجة أساسًا لهذه الأعداد من الملائكة؟ ألم يكن ملاكٌ واحد قادرًا على أخذ أرواحهم في لمح البصر كما فعل جبرئيل مع قوم لوط بحسب ما يتناقلُه المسلمون وكما هو المُستفاد من القرآن؟!

الجواب:

مهمّة الملائكة في بدر:

الواضح من الآيات أنَّ دور الملائكة الذين أمدَّ الله بهم المؤمنين يوم بدر يتمحَّض في تطمين قلوب المؤمنين وتثبيت أقدامِهم والشدِّ على عزائمهم، ذلك لأنَّ وجودهم مع المؤمنين في ساحة المعركة يبعثُ في قلوبهم الوثوق بنصر الله تعالى، ويحولُ دون غفلتِهم عن عناية الله تعالى بهم، وأنَّه مُنجِزٌ لهم ما وعدَهم من النصر وأنَّ بشائر هذا الوعد الناجز حاضرةٌ لحضور ملائكة الله تعالى معهم تنظر إلى ما يفعلون، وأنَّهم على أتمِّ الإستعداد لمؤازرتهم لو أدركهم ضعفٌ أو انتابهم وهنٌ، هذا الشعور الذي يغمرُهم ولا يُبارح قلوبَهم لحضور أسبابه أمام بصائرهم يبعثُ فيهم وثوقًا راسخًا لا يتزلزل بأنَّه لا يفصلُهم عن النصر إلا أنْ يميل المشركون عليهم فيناجزونهم الحرب وحينها يمنحُهم ربُّهم النصرَ الذي وعدهم لذلك ظلُّوا في مواقعِهم ينتظرون وادعين مُطمئنين حتى أنَّه قد غشيَهم النُعاس لشعورهم بالأمن والسكينة، يقول الله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا

بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ * إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾[١].

بشرى ولتطمئن به قلوبكم:

فهذه الآياتُ واضحةُ الدلالة في أنَّ الله تعالى إنَّما أمدَّ المؤمنين بالملائكة ليكونوا بشائر النصر الموعود ولتطمين قلوبِ المؤمنين وتثبيت أقدامِهم ـ فلا يُحدِّثون أنفسَهم بتراجعٍ أو نكول ـ والربطِ على قلوبهم فلا ينتابُهم جزعٌ ولا هاجسٌ من خوف ولا يُدركهم وهنٌ أو شعورٌ بالضعف ثم يتولَّى الله تعالى إلقاءَ الرعبِ في قلوب الذين كفروا فيحولُ ذلك دون ثباتهم وصبرِهم على المناجزة فيسهلُ بذلك على المؤمنين إلحاق الهزيمة بهم، فتلك هي أسباب النصر المؤزَّر الذي وقعَ للمسلمين يوم بدر، فأسبابُه هي حضورُ الملائكة لتطمينهم وتبشيرهم والشدِّ على عزائمهم وإلقاء الرعب في قلوب الذين كفروا، فلم يكن من أسبابِه مشاركة الملائكة في القتال كما توهَّم صاحبُ الشبهة.

عدد القتلى متناسبٌ وطبيعة المعركة:

فكون النتيجة التي تمخَّضت عنها المعركة يوم بدر هي قتل سبعين رجلًا

---

(١) الأنفال/ ٩-١٢.

من المشركين يتناسبُ مع طبيعة المعركة، وعدم تكافؤ الطرفين في العدَّة والعدد، وقصر المدَّة التي اسغرقتها حيثُ لم يلبث المشركون طويلًا بل بادروا إلى الفرار، والمسلمون لا يلحقون فارًّا منهزمًا، بل إنَّ ثبات المسلمين أمام هذا العدد الذي يفوقهم بثلاثة أضعاف، مع التفاوت الشاسع في الاستعداد فلم يكن المسلمون قد خرجوا للحرب، ولم يكن معهم سوى فرس أو فرسين في مقابل مائتي فرس[(١)] على أقلِّ تقدير، وبعض المؤرِّخين أفاد بأنَّ أفراس المشركين تصلُ إلى أربعمائة فرسًا[(٢)]، ولم يكن جميع المقاتلين من المسلمين يملكون سيوفًا بل إنَّ الغالبيَّة العظمى منهم كانوا يقاتلون بالعصي والحجارة والنبال والمُدَى[(٣)]، فانتصارُهم على المشركين بحسب الموازين الطبيعيَّة مستحيلٌ، ولكنَّهم انتصروا وتمكَّنوا من قتل سبعين رجلًا من المشركين، وأسروا سبعين آخرين[(٤)] وقيل أقل من ذلك، وفرَّ الباقون على وجوهِهم في الصحراء المترامية، وغَنِم المسلمون الكثير من عتادهم وأسلحتِهم ودوابِّهم.

---

(١) دلائل النبوة ج٣ ص ٣٨، إعلام الورى للطبرسي ج ١ ص ١٦٨، غزوات الرسول وسراياه لابن سعد ص ١٢، تفسير مجمع البيان ج ٤ ص ٤٤٠.

(٢) تفسير القمي ج١ ص ٢٦٢، تفسير مجمع البيان ج٤ ص٤٤٠.

(٣) تفسير مجمع البيان للطبرسي ج ٢ ص ٢٤٧، مناقب آل أبي طالب لابن شهر اشوب ج١ ص ١٦٢، تفسير أبي السعود ج٢ ص ١٣، معالم التنزيل للبغوي ج١ ص ٢٨٣.

(٤) دلائل النبوة للبيهقي ج ٤ ص ١٢٤، إعلام الورى للطبرسي ج١ ص ١٦٩، تفسير القمي ج١ ص ٢٦٩، صحيح مسلم ج٥ ص ١٥٧، التبيان للشيخ الطوسي ج ٥ ص ٨٤.

المشاركة لو كانت فهي رمزيَّة:

ثم إنَّه لو قبلنا بدعوى مشاركة الملائكة في القتال فهي مشاركة رمزية ومحدودة لا تُغني عن ضرورة تصدِّي المسلمين لمباشرة القتال والقتل والأسر، ولذلك لم يُعهد في كلمات المؤرِّخين أنَّ أحدًا من المشركين قتلَه أو أسَرَه ملكٌ من الملائكة، فالمسلمون هم مَن تولَّى مناجزة المشركين وقتْل مَن قُتل منهم وأسرُ مَن أُسر منهم، وقد تصدَّى المؤرِّخون لتَعداد أسماء أكثر مُن قُتل، ومَن أُسر، ومَن الذي تولَّى قتلهم وأسرهم فكان لعليٍّ عليه السلام السهمُ الأوفى في ذلك[1]، وقد أبلى شبابُ الأنصار بلاءً حسنًا في ذلك وكذلك المهاجرون، فإذا كان الملائكةُ قد شاركوا في القتال فهو بنحو الإعانة كضرب المشركين على رؤسِهم أو أيديهم لإلقاء الوهن والرعب في قلوبِهم، أو دفع أو صدِّ المُبادِر منهم لقتل المؤمنين، أو الظهور لهم في هيئة الفرسان غير المعهودة ومطاردتهم لينهزموا فيُستراح منهم.

هذا هو المقدار الذي شارك به الملائكة في المعركة بناءً على التسليم بالمشاركة، وأنَّ قوله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ﴾[2] كان خطابًا موجَّهًا للملائكة، فهو وإنْ كان خلاف الظاهر من الآية وأنَّ سياقها

---

(1) إعلام الورى للطبرسي ج١ ص ١٧٠، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١٤ ص ٢٠٩، الإرشاد للمفيد ج١ ص٧٠، ٧٣، تفسير القمي ج١ ص ٢٦٩، مناقب آل أبي طالب لابن شهر اشوب ج٢ ص ٣١٢، المغازي للواقدي ج ١ ص ١٤٧، ١٥٢، مطالب السؤول لابن طلحة الشافعي ص ١٩٩.

(2) الأنفال/ ١٢.

يقضي بأنَّه خطابٌ موجَّه للمؤمنين بعد إلقاء الله الرعب في قلوب الذين كفروا، لكنَّه لو سلَّمنا بأنَّه خطابٌ موجَّهٌ للملائكة فهو يعني المشاركة بالمستوى الذي بيَّناه وهو الضربُ فوق أعناق المشركين وأناملِهم، أي الضرب على أقفيتهم ورؤسِهم وعلى مقابض سيوفهم لإرعابهم وبعثِ الوهِن فيهم، فيفتَّ ذلك من عضدِهم فلا يستمسكوا بأسلحتِهم أو لا يتمكَّنوا من الشدِّ بها لو بقيتْ مقابضُها بأيديهم.

لا أمر بالإستئصال:

ثم إنَّه لم يكن الغرضُ من نزول الملائكة استئصال المشركين، بل كان الغرضُ هو إحداث مقتلةٍ فيهم يظهرُ بها نصرُ المسلمين، فيكونُ ذلك منشًا لإعزازهم وهيبتِهم بعد هوانِهم واستضعاف العرب لهم، ففرقٌ شاسعٌ بين ما قضاه الله تعالى على قوم لوط وما قضاه على مشركي قريش يوم بدر، فقومُ لوطٍ قد وقع اليأسُ من صلاحِهم وهدايتهم، وقد أعذر فيهم نبيُّ الله لوط عليه السلام، وأكمل العذر حتى يئسَ منهم فقدَّر الله تعالى عليهم الهلاك والاستئصال، أمَّا النبيُّ الكريم صلى الله عليه وآله فما زال في طور الدعوة لهم، وكان يرجو أنْ يُؤمنَ الكثيرُ منهم أو تُؤمن ذراريهم وأُسرهم، فلم تكن غايتُه استئصالهم وإبادتهم.

فالملائكة وإنْ كانوا قادرين على إبادتهم وإبادة عربِ الجزيرة عن آخرهم، بل إنَّ ملَكًا منهم كان بوسعه فعل ذلك وحده بإذن الله تعالى، لكنَّ ذلك لم يكن حينذاك من غرضِهم، ولم يأذن الله تعالى لهم في ذلك، فليس كلُّ مَن يقدر على

شيءٍ يتعيَّن عليه فعلُه وإلا لم يكن قادرًا، بل إنَّ فعل العقلاء وعدمه ومقداره يدورُ مدار الغايات، فقد يكونُ الإنسان قادرًا على نقض جدار منزلِه حجرًا حجرًا لكنَّه لا يفعل رغم أنَّه يملك القدرةَ وأدواتِها، فيكتفي بإحداث ثقبٍ في الجدار لأنَّ ذلك هو المقدار الذي تعلَّق به غرضُه.

الأمر الإلهي كان بالجهاد:

ثم إنَّ الواضح من الآيات في سورتي الأنفال وآل عمران وكذلك غيرهما من الآيات أنَّ الله تعالى قد أناط الجهاد بعُهدة المؤمنين، فلم يتولَّ هو جلَّ وعلا ولا ملائكتُه مباشرة الدفاع عن المؤمنين، فهم مَن يلزمُهم الدفع عن أنفسهم ومجاهدة المعتدين والصبر والثبات في ذلك، غايته أنَّه وعدهم ـ إنْ تحلَّوا بالصبر والتقوى ـ المدَد والمعونة، فلم يكن في ثقافة أحدٍ من المسلمين أنَّ الله وملائكته سوف يكفونهم أمر الجهاد وليس عليهم سوى الحضور الشكلي لساحات المعارك، فلم يكن ذلك واردًا ولا يخطرُ في ذهن أحدٍ من المقاتلين، فهم يحضرون الحرب بكامل ما يُتاح لهم من عِدَّةٍ وعتاد، ويُخطِّطون للنصر، ويُعبِّأ القادةُ أجنادهم ويستحثُّونهم على الاستماتة والحرص على إحدى الحُسنيين النصر أو الشهادة في سبيل الله تعالى، ويعِدونهم بنصر الله تعالى إنْ هم أخلصوا وصبروا ولم يولُّوا الدبر.

وخلاصةُ القول: إنَّه لم يكن الغرض من حضور الملائكة يوم بدر استئصال المشركين حتى يُقال إنَّ ذلك لا يتناسب مع عدد القتلى، بل لم يكن حضورهم

لمباشرة القتال بما يُغني عن تصدِّي المؤمنين للجهاد والقتال للمشركين، فحتى مع التسليم بمشاركة الملائكة فإنَّها لم تكن بمستوى المناجزة والمباشرة للقتل والأسر، فالقتلُ والجهاد والمناجزة كانت من وظيفة المؤمنين، وكانت الملائكة تستنهضُ العزائم كما قال تعالى: ﴿فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[1] وقد يدفعون عن مقاتلِ القتل وقد يُعينون من ضُعف ويقيمون مَن سقط، وقد يصدُّون سهام الأعداء عن أنْ تقع في نحور المؤمنين، وكان الغرضُ من كلِّ ذلك هو أن يصنعوا النصر للمؤمنين ولكن بسواعدهم وجهدهم ومثابرتهم. فالشأنُ في ذلك هو الشأن في المعلِّم الذي يحرصُ على نجاح تلامذته فيُحسن تعليمَهم، ثم يُشجِّعُهم على المذاكرة والمتابعة للدروس، ثم يُوقفهم على المواضع التي سوف يمتحنُهم فيها، وفي يوم الإمتحان يقفُ على رؤوسهم فيشرحُ الأسئلة لهم، ثم يُراقبُ إجاباتهم فمن أخطأ في إجابةٍ نبَّهه على أنْ يُراجع إجابته ويُعيدُ النظر فيها، وقد يُقرِّبه من الإجابة دون أنْ يُبيِّنها له، وإذا ضاق الوقتُ عليهم منحهم فرصةً أُخرى من الوقت، وإذا شعروا بالتعب زوَّدهم بالماء واستحثَّهم على التنبُّه والتأنِّي في إجاباتهم على الأسئلة، ثم إذا وجد المتفوِّقين قد استعصى عليهم أو على بعضِهم جوابُ مسألةٍ أو مسائل محدودة أوحى إليهم بالإجابة من طرفٍ خفي، فهو يحرصُ على نجاحهم ولكنَّه لا يُريده نجاحًا شكليًّا، فكان بوسعه أنْ يُسلِّم إليهم الإجابات أو يُجيبُ عنهم، ولكنَّ ذلك لا يُعدُّ نجاحًا حقيقيًا

(١) الأنفال/ ١٢.

ولا يُؤهِّلُهم ذلك للنجاح في إمتحاناتٍ قادمة، فأنْ ينجحوا نجاحًا متوسطًا بجهدهم خيرٌ لهم ولمستقبلِهم من أنْ يتفوَّقوا ولكن بجهد غيرهم. تلك هي غايةُ نزول الملائكة يوم بدر.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الثامنة والعشرون

سهم ﴿ٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ هل هو رشوة أو شراء للذمم

الشبهة الثامنة والعشرون

سهمُ المُؤلَّفة قلوبُهم هل هو رشوة أو شراءٌ للذمم؟!

الشبهة:

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

إنَّ إعطاء المؤلَّفة قلوبُهم من مال الزكاة عبارة عن رشوة تستقبحُها الضمائر النزيهة وتستهجنها العقول، بل هو من أسوأ أنواع الرشوة والشراء للضمائر، فهل عجز الإسلام أنْ يُقنع الناس بالبراهين لذلك استعمل الزكاة لشراء الضمائر والذمم؟!

الجواب:

لماذا التلبيس؟!

إنَّ تشريع إعطاء سهمٍ من الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم ليس من الرشوة في شيء، لكنَّ صاحبَ الشبهة أراد من توصيف سهم المؤلَّفة بالرشوة التلبيسَ

---

(١) التوبة/ ٦٠.

على القارئ واستغفالِه، طمعًا في النكاية بدينِ الله تعالى، وزرع الاستيحاش في قلوب أتباعه ممَّن لا دراية لهم بتفاصيل الشريعة وملاكاتها، وهذه الوسيلة إنَّما يتوسَّلُ بها من أعيته الحيلةُ واستعصى عليه الوقوفُ على مدخلٍ يلجُ منه للطعن على الدين، لذلك فهو يلجأُ للتدليس والخداع فيضعُ الأمور في غير نصابِها ويسمِّي الأشياء بغير أسمائِها.

معنى الرشوة:

فالرشوةُ التي لا ريبَ في بشاعتِها وقبح التعاطي لها تعني تقديم المال أو شبهه ـ ممَّا ترغبُ فيه النفوس ـ لمتنفِّذٍ طمعًا في مؤازرتِه على الاستحواذ على مالٍ غير مُستحَقٍّ، أو الكسبِ لقضيَّةٍ لا يستحقُّ الكسبَ لها، أو الغضِّ عن حقٍّ عليه لخصمه، أو ما أشبه ذلك من الأغراض الدنيئة التي لا يتيسَّر للراشي التحصيل لها إلا من طريق إغراء المتنفِّذ واستمالتِه.

فالمُتنفِّذ قد يكون قاضيًا يملكُ من السلطة أنْ يحكم في أموال الناس وأعراضِهم ودمائهم ويكونُ حكمُه نافذًا، والسلوك الذي يتعيَّن على القاضي أنْ لا يحيد عنه أيّاً كانت الظروف هو النظر في الخصومات المرفوعةِ إليه بمنتهى الحياديَّة، ويستفرغُ وسعَه في التثبُّت من أدلَّة الطرفين أو الأطراف بقطع النظر عن هويَّة أطراف الخصومة ثم يحكمُ وفق ما تقتضيه أدلَّة الإثبات والنفي، فلو قدَّم أحدُ أطراف الخصومة للقاضي مالًا أو حاباه في معاملةٍ طمعًا في استمالة القاضي ليحكم لصالحِه فهذا الذي قدَّمه للقاضي فقبِلَه يُعدُّ من الرشوة.

مناشئ قبح الرشوة:

ومنشأ الاستهجان والقبح للرشوة هو ما يترتَّبُ عليها من الظلم، فقد يحكمُ القاضي للراشي بحقٍّ أو مالٍ ليس له، وقد يغضُّ الطرْفَ عن حقٍّ هو عليه، وقد يحكمُ على خصمِه بما لا يستحقُّ فيزجُّ به في السجن لجنايةٍ لم يفعلها، أو يُلزمُه بغرامةٍ لم يصدر منه ما يُوجبُها، أو يحكم بمصادرةِ أمواله أو تطليقِ زوجته دون وجهِ حقٍّ أو يحرمُه من حقٍّ هو له، وقد يقضي عليه بقصاصٍ أوحدٍّ أو تعزيرٍ دون أنْ يكونَ قد ارتكب ما يُوجبُ شيئاً من ذلك، كلُّ ذلك نشأ عن قبضِه من أحد أطراف الخصومة أو مَن يتَّصلُ به مالاً ليحكم لصالحه أو للإضرار بخصمِه.

وقد يكونُ المتنفِّذ سلطانًا أو موظَّفًا قد أُعطيتْ له سلطةٌ على شأنٍ من الشؤون، فحين يقبضُ مالًا من أحدٍ ليغضَّ الطرف عن حقٍّ هو عليه وهو مكلَّف بتحصيلِه منه، أو يقبضُ مالًا مقابل المُساندة للمعطِي في تحصيل مالٍ أو منفعةٍ أو منصبٍ أو وظيفةٍ لا يستحقُّها المعطِي وهي من حقِّ غيره، أو يقبضُ مالًا وشبهه مقابلَ المؤازرة للمعطِي في النكاية أو الإضرار بطرفٍ آخر أو ما أشبه ذلك من صور الظلم والفساد، فإنَّ هذا المال يُعدُّ من الرشوة، والتعاطي لها يُفضي إلى ضياع الحقوق والتبوأ لمواقع على غير أهليَّة وذلك هو أحدُ أهمِّ أسباب فساد الأنظمة.

الإسلام أشدّ مَن تصَّدى للرشوة:

فهذه هي الرشوة، وتلك هي مناشئُ قبحها واستبشاع العقلاء لها، وقد تصدَّت النصوص الدينيَّة المستفيضة الواردة عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وأهلِ بيته عليهم السلام للتنشنيع والتحذير المشدَّد مِن تعاطِي الرشوة واعتبرت الرشوة في الحكم على حدِّ الكفر بالله العظيم[1]، ولا أعرفُ فيما أعلم أنَّ دِينًا أو نظامًا شدَّد النكير على مُتعاطِي الرشوة كما هو دين الإسلام، وقد تصدَّى الفقهاءُ على اختلاف مذاهبِهم وطبقاتهم للتفريع على النصوص الواردة في تحريم الرشوة والشرح لمفاداتها والبيان لمواردها ومصاديقها.

---

(١) يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وفي الفقيه للصدوق بسنده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن آبائه - في وصيَّة النبيِّ صلى الله عليه وآله لعليٍّ عليه السلام - قال: «يا علي، من السُحت ثمنُ الميتة، وثمنُ الكلب، وثمنُ الخمر، ومهرُ الزانية، والرشوةُ في الحكم، وأجرُ الكاهن».

وفي الكافي بسنده عن أبي جعفرٍ الباقر عليه السلام قال: «.. والسُحتُ أنواعٌ كثيرة، منها أُجور الفواجر، وثمنُ الخمر والنبيذ والمسكر، والربا بعد البيِّنة، فأمَّا الرشُا في الحكم فإنَّ ذلك الكفر بالله العظيم - جلَّ اسمُه- وبرسوله صلى الله عليه وآله».

وفي الكافي بسنده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «.. وأمَّا الرشُا في الحكم فهو الكفرُ بالله العظيم».

وفي عقاب الأعمال للشيخ الصدوق بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أيُّما والٍ احتجبَ من حوائج الناس احتجبَ الله عنه يوم القيامة وعن حوائجِه، وإنْ أخذ هديةً كان غلولًا، وإنْ أخذ الرشوة فهو مشرك» أي أنَّ جريرة أخذ الرشوة على حدِّ الشرك في الإثم وكذلك هو معنى قوله عليه السلام: فهو الكفر بالله العظيم أي هو على حدِّ الكفر في الإثم.

أصنافُ المؤلَّفة قلوبُهم والغرض من إعطائهم:

وبقليلٍ من التأمُّل والإنصاف يتبيَّن أنَّ إعطاء المؤلَّفة قلوبُهم سهمًا من الزكاة لا يمتُّ للرشوة بصلةٍ قريبةٍ أو بعيدة، فسهمُ المؤلَّفةِ قلوبُهم من الزكاة يُعطى لصنفين من الناس:

الصنف الأول: هم الذين أسلموا حديثًا.

الصنف الثاني: هم كفارٌ يُعطون من الزكاة ليُسلموا فينعموا بالهداية، أو يكفُّوا بإسلامِهم شرَّهم عن الدين وأهلِه، أو يُستدفعُ بهم شرور كفَّارٍ آخرين، فهم يُعطَون من الزكاة وإنْ لم يُسلموا، وذلك ليُستعان بهم على دفع عدوٍّ للمسلمين أو جلب منافع لهم.

فالغرضُ من دفع الزكاة للصنفين هو كسبُ مودَّة من تُعطى لهم الزكاة، إمَّا للحرص على هدايتهم، وإمَّا لكفاية شرِّهم، أو لضمان مؤازرتِهم على دفع عدوٍّ للمسلمين، أو تشجيعهم على الإنخراط في صفوف المؤمنين، وشيءٌ من ذلك لا يدخلُ في دائرة الرشوة كما سيتَّضح.

أما الصنف الأول: وهم اللذين أسلموا حديثًا، فالغرضُ من تشريع إعطائهم من الزكاة هو إمَّا تشجيعهم على الإنخراط في صفوف المؤمنين أملًا في أنْ يُفضي ذلك إلى تقويَّة إيمانهم ولو بعد حين، وإمَّا أنْ يكونَ الغرضُ هو كفاية شرِّهم أو الاستعانة بهم على دفع عدوٍّ من الكفَّار المحاربين.

الكلام في الغرض الأول:

أما إعطاء الزكاة لَمَن أسلم تحصيلًا للغرض الأول (التشجيع أملاً في تقوية إيمانهم) فليس فيه ظلمٌ لأحدٍ، ونفعُ هذا المال يعودُ على المُعطَى، فهو ينتفعُ بالمال وفي ذات الوقت يَنتفِعُ بانخراطِه في صفوف المؤمنين والذي قد يُفضي لهدايته وتثبيت إيمانه، وأمَّا المُعطِي فهو لا ينتفعُ من الإعطاء بشيء، وذلك على خلاف طبع الرشوة التي يُقدِّم فيها الراشي مالاً لتحصيل مالٍ أكثر أو منفعةٍ أعظم.

مثال:

ويمكن التنظير لهذه الصورة بما لو قدَّم الأب لإبنه هديةً جزيلة لتشجيعه على مواصلة تحصيله العلمي، فقد يجدُ الأب في ابنه تلكُّؤًا أو تكاسلًا وتبرُّمًا من مواصلة التحصيل العلمي، فلأنَّه حريصٌ على أنْ يتبوأ ولدُه موقعًا علميًّا متميِّزًا لذلك يعملُ على تشجيعه بمختلف الوسائل التي تُسهم لدى العقلاء في التحفيز والشحذ للهمم، وكذلك لو كان الأب حريصًا على أنْ يُغيِّرَ ابنُه سلوكًا يراه سيئًا فيُقَدِّم له المحفِّز تلوَ المحفِّز لحثِّه على ترك ذلك السلوك السيء والاستعاضة عنه بسلوكٍ حسن، فهل يعدُّ ذلك من الرشوة؟!

من اهتدى فلنفسه:

إنَّ إعطاء الزكاة لَمَن هو حديث عهدٍ بالإسلام لتأليفه وتشجيعه لا يختلفُ عن الصورة التي نظَّرنا بها، بل هي أشدُّ وضوحًا منها في عدم صدق الرشوة

عليها لو أحسنَّا الظنَّ بالدين، فالمشرِّعُ لسهم المؤلَّفة هو الله تعالى والذي لا ينتفعُ مِن إسلام مَن أسلم، فالخيرُ كلُّ الخيرِ، والنفعُ كلُّ النفع إنَّما هو متمحِّض لَمن أسلم وجهَه لله جلَّ وعلا، يقول الله تعالى: ﴿ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[2]، ويقول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾[3]، وكذلك فإنَّ الرسول الكريم ﷺ لا ينتفعُ مِن إسلام مَن أسلم، فمحمَّد ﷺ هو بالدرجة الأولى رسولٌ من عند الله تعالى مكلَّفٌ بالسعي لهداية الناس إلى دين الله وتوحيدِه وإرشادهم وتبصيرهم وانتشالهم من ضلالات الجاهليَّة ووحشيتها، فهو حين يسعى جاهدًا لهداية أكبر عددٍ ممكنٍ من الناس لا يبتغي من ذلك الاستكثار من الأتباع وإنَّما الاستكثار من الموحِّدين النابذين للشِرك ومساوئ الجاهليَّة، شأنُه في ذلك شأنُ الأنبياء وليس شأن القادة السياسيين أو العسكريين، لذلك كان حريصًا على هداية الفقير والغني على حدٍّ سواء، والوجيه والوضيع، والقويِّ والضعيف، ومَن يكون إسلامُه عبئًا على المسلمين ومَن يكون إسلامُه مقويًا لشوكة المسلمين، يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

---

(١) الحج/ ٣٧.

(٢) الحجرات/ ١٧.

(٣) النساء/ ١٢٥.

﴿عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ * فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[1].

أين الرشوة في ذلك؟!

فكان يعزُّ عليه تعنُّت المشركين ومكابرتهم وكان حريصًا على هدايتهم واستقامتهم، لذلك كان يتوسَّل بكلِّ وسيلةٍ مباحةٍ ومُتاحةٍ من أجل أنْ يُصغوا إلى دعوته ويتعرَّفوا على ما يَرمي إليه من استنقاذهم من براثن الجهل ورذائل الجاهليَّة التي هُمْ عليها، ولم يكن هؤلاء جميعًا يُحسن الإصغاء للبراهين أو تجتذبهم القِيم التي يدعو إليها بل كان فيهم مَن يرى مناقضة هذه القِيم لمصالِحهم وأهوائهم، فمثلُ هؤلاء دخل الكثيرُ منهم في الإسلام على غير قناعةٍ تامَّة بل لأنَّهم لم يجدوا طريقًا لمناهضته ومقارعته بعد أنْ قويت شوكتُه أو لأنَّهم وجدوا أنَّ التعقُّل يقتضي الدخول فيما دخل فيه الناس، فمثلُ هؤلاء لم يُصغوا يومًا لبرهان ولا حدَّثوا أنفسَهم بمراجعة موقفِهم من هذا الدين، لذلك دخلوا في هذا الدين شُكَّاكًا يُبطنون الزهد فيه وعدم القناعة به لأنَّهم لا يجدون فيه ما يجتذبهم أو يبعثُهم على مراجعة موقفِهم منه سوى التعاطي معه على أنَّه واقعٌ فرضَ نفسه، فمثلُ هؤلاء اللذين دخلوا الإسلام من هذا الطريق مشمولون لعطف النبيِّ ﷺ ورأفته وحرصه على هدايتهم، فهم حين يجدون إكرامًا وحفاوةً وإحسانًا وتجاوزًا عن عداوةٍ قد خلَتْ فإنَّ ذلك ـ وكما هو مقتضى طبع

---

(١) التوبة/ ١٢٨-١٢٩.

الإنسان ـ سيبعثُ فيهم شعورًا مُلحًّا بمراجعة أنفسِهم ومواقفهم، وسيحدو بهم ذلك إلى أنْ يُصغوا إلى ما كانوا يتعمَّدون الإعراض عن سماعه فضلًا عن التأمُّل فيه، وحينذاك قد يُفضي بهم التأمُّل والمراجعة إلى أنْ يُصبحَ الشكُّ الذي يعتلجُ في قلوبهم يقينًا، والزهدُ الذي يُبطنونه حبًّا ورغبةً وعشقًا لهذا الدين ومبادئه، فالموعظةُ حين تطرقُ قلباً نافرًا لا ينتفعُ منها بشيء ويظلُّ العقلُ مُقفلًا أمام كلِّ برهان وإنْ كان ساطعًا إذا كان مصدرُه رجلًا بغيضًا، تلك هي طبيعةُ الإنسان، فكانت الغايةُ من إكرامِهم هي تأليفهم وإزالة الوحشة من قلوبِهم لعلَّ ذلك يبعثُهم على إعادة النظر، فتلك هي الغايةُ من اكرامهم وإعطائهم من سهم المؤلَّفة قلوبُهم، فأين الرشوة من ذلك؟!!

مثالٌ للاستئناس:

فلو أنَّ معلِّمًا نبيلًا مُخلصًا لمهنتِه ومحبًّا لتلامذتِه فلو أنَّه كان يحبوهم بالجوائز والحوافز والمكافئات طمعًا في شحذ هِمِمِهم وتشجيعهم على الجدِّ والمثابرة هل يُعدُّ ما يفعلُه مُستهجَنًا وداخلًا في حيِّز الرشوة؟!! وهل يصحُّ القولُ إنَّ هؤلاء لا يستحقُّون التكريم لأنَّ جِدَّهم ومثابرتهم كان عن طمعٍ في المكافأة؟! أو يُقال إنَّهم ونتيجة قلَّة وعيهم وضيق أُفقِهم كانوا لا يُدركون أهميَّة التحصيل العلمي فحين طمعوا في الحوافز جدُّوا، وحين جدُّوا أدركوا، وبعد أنْ أدركوا أهميَّة العلم وذاقوا حلاوته أصبحوا وليس لهم من باعثٍ على التحصيل إلا الادراك لأهميته والرغبة الجامحة في الاستزادة منه، فبدأوا طامعين في مصالحَ

ضيِّقة وانتهى بهم المطاف إلى حبِّ العلم لذاته والحرصِ الشديد على تحصيله، فهل يُلام معلِّمُهم على مكافئتهم في أول الأمر أو يستحقُّ الإكبار والإجلال؟!

رفع الموانع والإكرام ليس نقصاً في الإقناع:

كذلك هو الشأن في إعطاء الزكاة لحديثي العهد بالإسلام واللذين لم يتمكَّن الإيمان من قلوبهم، فإنَّ ذلك لم يكن عن قصورٍ في قابليَّة الإسلام وبراهينه للإقناع، بل لأنَّ حائلًا يحولُ دون الإصغاء بقلوبِهم ومحضِ عقولهم لآياته وحُججِهِ وبراهينه، هذا الحائل هو مثل الإستيحاش من أمرٍ كانوا قد أَلِفوا غيرَه وشاخوا وهم يأنسون به، أو أنَّ الحائل هي العداوة التي خلَّفتها الأيامُ وأكَّدتها الأحداث الخالية، وقد يكون الحائل هي الخشية من أنْ لا يتمكَّنوا من الانخراط في صفوف أتباع هذا الدين الجديد بعد أنْ تخلَّفوا طويلًا عن الإلتحاق بركبِهِ، أو كان لهم من المواقف ما يسوء أتباعه أو غير ذلك من المناشئ التي قد تحول دون الإصغاء بصدقٍ لآيات الدين وبراهينِه، فحين يجدون الحفاوة والإكرام وحرص الدين على تأليفِهم فإنَّ ذلك قد يُسهمُ في رفع ما يجدونه من استيحاش وحينذاك ينتفي ما يحولُ دون مراجعتِهم الصادقة لموقفِهم من هذا الدين.

قليلٌ من الإنصاف!

فأين هي الرشوة من إكرامهم وإعطائهم من الزكاة حرصًا على هدايتهم وانتشالهم من وحل الجاهليَّة التي كانوا عليها؟! وأين هو الشراء للذمم كما

يزعمُ صاحب الشبهة؟!! فهل كان المطلوب منهم مقابل اكرامهم وإعطائهم من الزكاة أن يبيعوا قيم الإنسان أو ينسلخوا عن إنسانيتهم، أو أنْ يمالئوا على الظلم أو ينقضوا عهودًا قد أبرموها؟! أليس ذلك هو معنى الشراء للذمم؟ فهل شيءٌ من ذلك أو شبهه مطلوبٌ منهم مقابل إعطائهم من الزكاة؟ وهل كانت القيم التي كانوا يتعاطونها قبل الإسلام خيرًا من القيم التي جاء بها الإسلام؟! وهل كان الدين الذي يعتقدونه أقرب للفطرة من الدين الذي صاروا إليه؟! قليلًا من الإنصاف.

أليست الغاية من إكرامهم وإعطائهم من الزكاة هي الحرص على أنْ يألفوا ـ بعد الإستيحاش ـ قِيم الدين والتي هي العدلُ، والإنصاف، والمساواة، والإحسان، والأخوَّةُ، والسلام، وبرُّ الوالدين، وصلةُ الأرحام، والرعايةُ للحقوق، ونبذُ الفواحش والرذائل والعدوان والعصبية والإستعلاء والخديعة والمكر، وأكلُ أموال الناس بالباطل واحتقارُ الضعيف وامتهانُ الفقير، وأكلُ مال اليتيم، والسجودُ للأصنام والإستقسام بالأزلام، فهل التشجيع على تمثُّل القِيم الفاضلة يُعدُّ من الشراء للذمم؟!!

الكلام في الغرض الثاني:

هذا ما يتَّصل بالغرض الأول، وأما إعطاء الزكاة لَمن أسلموا حديثًا تحصيلًا للغرض الثاني (وهو الكفاية لشرِّهم أو الاستعانة بهم على دفع شرور الأعداء) فهو كذلك ليس من الرشوة في شيء، فمَن أسلم حديثًا قد يدفعُه

عدم تمكُّن الإيمان من قلبِه إلى مكايدة الإسلام وأهلِه خصوصًا إذا كان من ذوي الوجاهات والنفوذ، ولأنَّ الدافع الأقوى لمكايدة الدين وأهله عند أمثال هؤلاء هو الطمعُ في المال لذلك فإنَّ إعطاءهم من الزكاة وشبهها قد يصرفُهم عن التفكير في الكيد بالمسلمين والتحالف مع أعدائهم، لأنَّه إذا كان غرضُهم تحصيل المال فإنَّهم قد أدركوا غرضَهم دون تكبُّد عناءِ المكايدة وما يكتنفُها من المجازفة، فمقتضى تعقُّلِهم هو أنْ يكفُّوا شرَّهم بعد أنْ أدركوا غايتهم.

كفُّ الأذى هو غرضٌ عقلائي محترم:

قد تقول: إنَّ أمثال هؤلاء لا يستحقُّون الإكرام والمكافأة، فأقولُ إنَّهم لا يستحقُّون ولكنَّ المسلمين يستحقُّون وكيانُهم يستحقُّ الرعايةَ والحياطة من شرور هؤلاء ومكرِهم، فإعطاؤهم من الزكاة ليس لأنَّهم يستحقُّون بل لأنَّه سبيلٌ من سُبل الرعاية لمقدَّرات المسلمين ومصالِحِهم، فصرفُ شيءٍ من الزكاة عليهم أيسرُ من تبعات طردِهم أو التضييق عليهم، وهذا ليس من الرشوة في شيءٍ، فحين يُبتلى أبٌ بولدٍ مشاكس سيء الخُلق يؤذي إخوته وجيرانه ويسرقُهم أو يبتزُّهم ـ لفرط جشعه ـ أو يُعرفُ من طباعه القابليَّة لذلك فحين يتصدَّى الأب لترويضه بوسائل منها إسداء المال له بما يسدُّ نهمَه فإنَّ ذلك لا يكون مُستهجَنًا منه بنظر العقلاء ولا يدخل بذلُه المال لولده في حيِّز الرشوة، بل إنَّ ما يفعلُه في سبيل كفِّ الأذى عن سائر أولاده وجيرانِه جديرٌ بالتقدير والإحترام لأنَّه بذلك يدفعُ الأذى عن جيرانه وقد يُسهم في ترويض ابنه والتحسين من

طباعه، كذلك هو الشأن فيما شرَّعه الإسلام من فرض سهمٍ من الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم فإنَّه يبتغي من وراء ذلك كفَّ أذى هؤلاء للمسلمين وقد يُسهم في ترويضِهم وأين ذلك من الرشوة؟!

وكذلك الاستعانة على كفّ الأذى:

وكذلك ليس من الرشوة في شيء حين يكون الغرض من إعطائهم من الزكاة الإستعانة بهم على كفِّ شرور الأعداء، فأكثرُ هؤلاء كانوا من ذوي الوجاهات والنفوذ، وقد كان الكثيرُ من أعداء المسلمين حلفاءَ لهم في الجاهليَّة فإعطاؤهم من الزكاة قد يدفعُهم لتوظيف نفوذِهم وعلائقهم ـ بالقبائل المعادية للإسلام ـ لردِّ مكائد الأعداء عن المسلمين دون الحاجة إلى تجشُّم عناء الحروب والسفك للدماء أو يدفعهم إعطاؤهم من الزكاة للمساهمة بجدٍّ في مواجهة أعداء المسلمين، فثمة الكثير من القبائل والكيانات تتربَّص بالمسلمين الدوائر وقد تقوم الحرب بينهم، فتأليفُ هؤلاء يقوِّي من شوكة المسلمين، فهو نحوٌ من التجنيد لهم في مواجهة الأعداء، فهل تُعدُّ المكافئة للجندي وتحفيزه وإسداء المال له من الرشوة؟! وهل يتمّ تنتظم جيوشُ الدول دون مكافئتها وتأمين معاشها؟! نعم هذه الجيوش قد تكونُ لدولٍ جائرة وقد تكونُ لدولٍ عادلة وكلُّ هذه الدول تُؤمِّن معاش جنودها ولا يُعدُّ ذلك من الرشوة، وأما أنَّ هذه الدول جائرة أو عادلة فهو بحث آخر، فحين يكونُ رأيك في دولةٍ أنَّها جائرة فقد تكون محقًّا أو مخطئًا لكنَّ ذلك على كلا التقديرين لا يُصحِّح لك عرفًا

وصف مكافئتها لجنودها أو تحفيزهم أنَّه من الرشوة. فما يقبضُه جنود الدول العادلة من دولِهم ليس من الرشوة، كما أنَّ ما يقبضُه جنود الدول الجائرة من دولهم ليس من الرشوة.

هذا ما يتَّصل باعطاء الزكاة للصنف الأول من المؤلَّفة قلوبُهم.

وأمَّا الصنف الثاني: من المؤلَّفة قلوبُهم وهم الكفَّار، فالغرض كما تقدَّم من صرف شيءٍ من الزكاة عليهم هو إمَّا السعي لهدايتهم إلى دين الله تعالى، أو الكفاية من شرورهم وغوائلهم، أو الاستعانة بهم على دفع شرور أعداء الإسلام والمسلمين، ولا يصدقُ على شيءٍ من ذلك عنوان الرشوة أو الشراء للذمم كما زعم صاحبُ الشبهة.

١ ـ إعطاء الكفار بغرض السعي لهدايتهم:

أمَّا في مورد الغرض الأول فواضح فإنَّ النفع من إعطائهم من الزكاة إنَّما يعود لهم، فهم ينتفعون بالمال وقد يُفضي ذلك إلى هدايتهم إلى دين الله وتوحيده والتمثُّل بقيم الدين ومبادئه ونبذ رذائل الجاهليَّة ومساوئها، وتلك هي الغاية من بعث الرسل وإنزال الكتب.

وإعطاء مثل هؤلاء من الزكاة لحضِّهم على الهداية والدخول في دين الله تعالى لا يُعبِّر عن عجز الإسلام والرسول الكريمﷺ عن إقناع الناس بالآيات والبراهين والحُجج بل لأنَّ الناس متفاوتون في الإستعداد والأهليَّة، فمنهم مَن

لا يكون مستعدًّا للإصغاء إلى حجَّةٍ أو النظر في برهان، ومنهم من يفتقرُ لأبسط مراتب الأهليَّة القاضية لاستيعاب ما يُعرضُ عليه من براهين، فمثلُ هؤلاء لا يُقرِّبهم من الهداية سوى العطاء والبذل، وحرصُ الإسلام على هداية مثل هؤلاء إنَّما هو لغرض ضبط سلوكِهم وتحسين أخلاقهم وتهذيب نفوسهم وإلا فلا يُرجى غالبًا من مثل هؤلاء القناعة المبتنية على التفكر والتروِّي والنظر في الأدلَّة والبراهين، فأنْ يلتزم هؤلاء بشعائر الدين وقيمِه ولو من طريق تأليفهم بالعطاء خيرٌ لهم وللمسلمين من أن يظلُّوا غارقين في مقابح الجاهلية.

٢ ـ إعطاء الكفار لكفّ أذاهم:

وأمَّا إعطاء الكفَّار من الزكاة لكفِّ أذاهم وغوائلهم فكذلك لا يُعدُّ من الرشوة في شيء، فأنْ تدفع بمالك عن نفسك وأهلك غائلة عدوٍّ غاشمٍ أو أحمق هو سلوكٌ يعتمدُه العقلاء، وهو خيرٌ من مقارعته ومنابذته وتجشُّم عناء التربُّص لعواقبَ لا يُعلم إلى أيِّ مآلٍ تتجه. فإذا كان ثمة من لومٍ أو ذمٍّ فهو لَمن يقبضُ المال في مقابل أنْ يكفَّ أذاه عن الآخرين، وأما مَن يبذل المال ليدفع عن نفسه أو كيانه شرورَ الأعداء فهو غيرُ مُلام، فكما يحقُّ له أنْ يدفع عن نفسه العدوانَ بالحرب فإنَّ خيرًا له أنْ يصرف عن نفسه وكيانه تبعات الحرب ببذل شيءٍ من ماله، فمثلُ هذا البذل لا يُعدُّ بنظر العقلاء وذوي الإنصاف من الرشوة. فإنَّ الرشوة تُعطى في مقابل سلب حقٍّ، أو الغضِّ عن حقٍّ مسلوب، أو إيقاع الظلم

على طرفٍ ثالثٍ، وشيءٌ من ذلك لا يصدق على بذل المال للكفَّار لكفِّ أذاهم وشرورهم عن المسلمين، فإنَّ هذا البذل يدخلُ في دائرة دفع الظلم والأذى عن النفس.

٣ـ إعطاء الكفار للإستعانة بهم :

وكذلك لا يُعدُّ من الرشوة إعطاء شيءٍ من الزكاة للكفَّار للإستعانة بهم على دفع عدوٍ غاشم فإنَّ ذلك يدخلُ في دائرة دفع الظلم عن النفس، فإنَّ من الكفَّار مَن لا طمع لهم إلا بالمال، فهم على استعدادٍ لمؤازرة المسلمين لو بُذل لهم شيءٌ من مال، فإعطاء الزكاة لمثل هؤلاء لا يعدو التجنيد لهم وضمَّهم إلى صفوف وأجناد المسلمين، وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ مكافئة الجنود وتحفيزهم ليس من الرشوة في شيءٍ.

الخلاصة:

وخلاصة القول: إنَّ شيئًا من موارد إعطاء الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم لا يصدقُ عليه عنوان الرشوة، وذلك لأنَّ الرشوة المُستقبَحة لدى العقلاء لا تصدقُ إلا في موردٍ يكون بذلُها في مقابل ظلمٍ لطرفٍ ثالث أو في مقابل السكوت عن ظلمٍ أو الممالئةِ عليه، وإعطاءُ الزكاة لكلا صنفي المؤلَّفة قلوبُهم ليس فيه ظلمٌ لأحد، نعم يستهدفُ الإعطاء في بعض موارده الاستعانة بالمؤلَّفة قلوبُهم ولكنَّه استعانةٌ بهم على دفع الظلم والعدوان وليس على إيقاع الظلم بآخرين.

وأمَّا دعوى أنَّ إعطاء الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم يدخل في دائرة الشراء للذمم فقد تبيَّن فسادُها؛ فإنَّ شراء الذمم يعني بذل المال وشبهه لأحدٍ في مقابل تخلِّيه عن قيم الإنسان والتجاوز للمبادئ الفاضلة والخُلق الرفيع، وليس ثمَّة من موردٍ تُصرفُ فيه الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم يكون المقابل له التخلِّي عن القِيم والمبادئ الفاضلة كما اتَّضح ممَّا تقدَّم، بل إنَّ الغاية الأولى من صرف الزكاة للمؤلَّفة قلوبُهم هي ترويض المعطى على تمثُّل القيم الإنسانيَّة ونبذ رذائل الجاهليَّة. فدين الإسلام هو دين الفطرة والقيم الإنسانيَّة الرفيعة لو كان ثمة إنصاف.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة التاسعة والعشرون

لماذا لم يلغ الإسلام ظاهرة الرق

الشبهة التاسعة والعشرون

لماذا لم يُلغِ الإسلام ظاهرة الرق؟

المسألة:

يسأل الكثير عن الحكمة من إقرار الإسلام لظاهرة الاستعباد والرق، وكيف لم يحكم الإسلام بتحريم الاستعباد أو يعمل على إلغائه؟!

الجواب:

الظاهرة متجذّرة:

جاء الاسلام وظاهرة الرق متجذِّرة عند عموم المجتمعات الإنسانيَّة، فلم تكن هذه الظاهرة مختصَّة بالمجتمع العربي بل هي أكثر شيوعًا في المجتمعات المتحضِّرة آنذاك كالفرس والرومان.

فكانت العبيد والإماء تُعدُّ من نفائس الأموال إنْ لم تكن هي الأنفس على الإطلاق، ولذلك اعتبر الإسلام عتق العبد وتحريره من أعظم القُربات التي يُتقرَّب بها لله تعالى، وهو ما يُعبِّر عن أنَّ العبد في المجتمعات الجاهليَّة كان من الأموال الباهظة الثمن التي يشقُّ على مَن يملكُها التخلِّي عنها دون مقابل ويشقُّ على مَن لا يملكها ابتياعها لغرض العتق بها.

عواقب الإلغاء المباشر :

ولو فرَض الإسلام ابتداءً على الناس تحرير ما يملكونه من عبيدٍ وإماء لما كان مثل هذا الفرض من الفروض القابلة للإمتثال، نظرًا لما يترتَّب على هذا الفرض من مشقَّةٍ بالغة، بل ولكان مثل هذا الفرض سببًا للحيلولة دون القبول بالإسلام عند الكثير من الناس، لأنَّ إلغاء ظاهرة الرقِّ بالنسبة لهم يُساوق الإلغاء أو التفريط بمصالحهم الحيويَّة كالتجارة والزراعة والعمران، فالعبيد كانوا عصَب الحياة في مختلف المجتمعات، على أنَّ الإلغاء لظاهرة الرقِّ يُساوق بنظرهم التخلِّي عن القوَّة والمنَعة وهم أحرص شيءٍ عليها، لأنَّ المجتمعات القبليَّة بل والمجتمعات المتحضِّرة كانت تستطيل بعبيدها وتمتنعُ بهم، فهم كانوا مادَّة الحرب ووقودها، وبهم كانوا يستكثرون، وهم مَن كان يسوس لهم دوابَّهم ومصالحَهم وبأيديهم يتمُّ تصنيع السلاح والعتاد، وعلى كواهلِهم تُشيَّد الحصون والقلاع.

التمهيد ضروريّ:

فلا يسعُ النبيّ الكريمﷺ الإلغاء لظاهرة الرقِّ مالم يُمهِّد لذلك من خلال التغيير الجذري لنمَط حياتِهم، ومن خلال التعميق لقِيَم الإسلام في قلوبِهم بما يُفضي إلى الإيمان الوثيق عندهم بحريَّة الإنسان أيًّا كان عِرقه وجنسه، وأنَّ

الناس سواسية كأسنان المشط[١] وأنَّهم جميعًا ينحدرون من سلالةٍ واحدة، فهم جميعًا لآدم، وآدمُ من تراب[٢]، وأنَّه لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى[٣] وأنَّ الحسب والنسب والجاه والثروة والقوَّة والكثرة وغيرها من اعتبارات التفاضل عندهم ليست سوى وهمٍ وسرابٍ في المنظور الإسلامي، وأنَّ الإنسان «إما أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق»[٤]، وأنَّ كلَّ انسانٍ يُولد حُرًّا ليس لأحدٍ عليه سبيل «متى تعبَّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتُهم أحرارا»[٥]. هذه القيم وشبهها

---

(١) قال رسول الله ﷺ: «الناس كأسنان المشط سواء» من لا يحضره الفقيه للصدوق ج٤ ص ٣٧٩.

وقال ﷺ: «إن الناس من عهد آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربي على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلا بالتقوى» مستدرك الوسائل ج١٢ ص ٨٩، الغارات للكوفي ج٢ ٨٢٣.

(٢) أورد الصدوق في الفقيه بسندٍ له عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده، عن عليِّ بن أبي طالب عليه السلام عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «.. إن الله تبارك وتعالى قد اذهب بالاسلام نخوة الجاهلية وتفاخرها بآبائها، ألا إن الناس من آدم، وآدم من تراب، وأكرمهم عند الله أتقاهم..» ج ٤ ص ٢٦٢.

وفي تحف العقول قال رسول الله ﷺ في خطبة له في حجة الوداع: «.. أيها الناس، إن ربكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، كلُّكم لآدم، وآدم من تراب، إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى..» تحف العقول للحراني ص ٢٤.

(٣) الكليني في الكافي بسنده عن عقبة بن بشير قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إِنَّ الله رَفَعَ بِالْإِيمَانِ مَنْ كَانَ النَّاسُ يُسَمُّونَه وَضِيعًا إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا، ووَضَعَ بِالْكُفْرِ مَنْ كَانَ النَّاسُ يُسَمُّونَه شَرِيفًا إِذَا كَانَ كَافِرًا فَلَيْسَ لأَحَدٍ فَضْلٌ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى» ج٢ ص ٢٢٨، وفي الأمالي للطوسي بسنده عن محمد بن علي ابن حمزة العلوي، عن أبيه عن الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: لا حسب إلا بالتواضع، ولا كرم إلا بالتقوى، ولا عمل إلا بنية» الأمالي للطوسي ص ٥٩٠، وسائل الشيعة ج١ ص ٤٨. والروايات في ذلك عن الرسول ﷺ وأهل بيته كثيرة جدًا.

(٤) بحار الأنوار - العلامة المجلسي - ج ٣٣ ص ٦٠٠.

(٥) شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحديد - ج ١١ ص ٩٨.

يلزم تأصيلها أولًا قبل الحكم بإلغاء مثل ظاهرة الرِق، فحينذاك يكون الحكم بالإلغاء مُفضيًا لاستئصال هذه الظاهرة.

التغيير التدريجي منهجٌ قويم:

وليست هذه الظاهرة وحدها التي عمل الإسلام على استئصالها تدريجًا، فالكثيرُ من الظواهر الاجتماعيَّة السائدة في العصر الجاهليِّ عمل الإسلام على استئصالها أو تذويبها أو تهذيبها بنحو التدرُّج، وذلك من خلال التغيير المُنهج لمنظومة القِيَم، ومن خلال الاستحداث لأنماط اجتماعيَّة جديدة تتناغم مع القِيم والمبادئ التي دأب على تأصيلِها والتي تُفضي في المُحصَّلة إلى تذويب الظواهر والعادات السيئة والمقيتة التي كانت سائدة بنحوٍ لا ينشأ عنه اختلالٌ في نظام الحياة ولا استيحاشٌ يحول دون القبول بالدين.

نموذج تحويل العشائر إلى أمَّةٍ واحدة:

فكان المجتمع مثلًا عشائريًا، كلُّ مائتين أو كلُّ ألفٍ أو ألفين من الناس يشكِّلون مجتمعًا مستقلًا لا شأن له بالعشائر الأخرى إلا بما يحفظ مصالحه الخاصَّة والضيِّقة، وكثيرًا ما تقتضي مصالحهم المنابذة والحرب والسلب، ثم لم ينتبهوا إلا وهم مجتمعٌ واحد يمتدُّ بامتداد الجزيرة العربيَّة المترامية الأطراف وقد ذابت بهدوءٍ في هذا المجتمع الكبير كلُّ الحواجز القبليَّة والطبقيَّة وأصبحت مصالحُهم واحدة ومتشابكة بعد أنْ تأصَّلت فيهم قيمٌ مشتركة، فبعد أنْ كانوا

أشتاتًا متناحرين صاروا إلى نمطٍ من الحياة مباينًا لما كانوا عليه فأصبحوا تحت زعامةٍ واحدة كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى[1]، فقد تحطَّمت بفعل الإسلام وحكمته البالغة كل الحدود الجغرافيَّة والقبليَّة والطبقيَّة بعد أنْ وحَّدهم على ثقافةٍ واحدة وجذَّر فيهم قيمًا تُفضي بطبيعتها إلى هذه الغاية التي كانت مرسومة والتي لم يكن الإسلام بحاجةٍ إلى الإعلان عنها أكثر من حاجته إلى الدفع نحوها بخطىً ثابتة ومتأنِّية.

منظومة القيم الاسلامية تكفي لو رُوعيت:

وكذلك هو الشأن في ظاهرة الرقِّ فإنَّ قِيَم الإسلام وخطاباته وتشريعاته تُفضي في منتهى المطاف ـ لو رُوعيت ـ إلى ذوبان هذه الظاهرة إلا أنَّ حالة التراجع التي مُنيَ بها المسلمون لسوء اختيارهم أدَّت إلى أنْ العديد من الظواهر الاجتماعية السيئة التي عمل الإسلام على تذويبها بقيت ماثلة أو عادت كما كانت بعد أنْ انتابها الضمور والانحسار.

فمنظومة القِيم التي أصَّل لها الإسلام، ونمطُ الحياة الاجتماعيَّة التي أسَّس لها كان وحدهما كفيلين في تذويب ظاهرة الرِقِّ إلى مستوى المحو لهذه

---

(١) الحسين بن سعيد في كتاب المؤمن: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المؤمنون في تبارهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر والحمى» ص ٣٩، مستدرك الوسائل ج١٢ ص ٢٢٤، وفي صحيح البخاري بسنده عن عامر قال سمعته يقول سمعت النعمان بن بشير يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى» ج ٧ ص ٧٧.

الظاهرة وإلغائها من الوجود، إلا أنَّ الإسلام لم يكتف بذلك بل وضع عددًا من التشريعات لو رُوعيت لساهَمت في التسريع بعملية التذويب لهذه الظاهرة.

التشريعات الاسلاميَّة لعلاج ظاهرة الرق:

١ ـ إلغاء جميع وسائل الإسترقاق عدا الحروب:

فمِن التشريعات التي وضعها لذلك أنَّه ألغى جميع الوسائل التي بها يتمُّ الاسترقاق قبل الإسلام إلا ما كان في الحروب التي تقع بين المسلمين وخصوص الكفار المحاربين، فمن تمَّ أسرُه أو إثباته والحرب قائمة قبل أنْ يُسلِم فهو رِقٌّ.

وإبقاء هذه الوسيلة مشروعة إنَّما كان لغرض النكاية بالأعداء المحاربين، فهم يعتمدون ذات الوسيلة، إذ أنَّ مَن يأسرونه من المسلمين أو يُثبتونه فإنَّهم يسترقُّونه، فكان لا بدَّ من مجازاتهم بجنس صنيعهم.

وبإلغاء الإسلام لوسائل الاسترقاق التي كانت سائدةً في العصر الجاهليِّ والعمل على تجفيف منابعها انحسرت هذه الظاهرة إلى حدٍّ كبير في المجتمع الإسلامي، إذ أنَّ كثرة الرقيق كان منشؤها النهَب والسلب وقطع الطريق، والغارات والحروب البينيَّة التي كانت تقع بين القبائل، والمقامرة والاحتيال، والغرامات والجنايات والرهن، وكلُّ هذه الوسائل وشبهها أصبحت محرَّمة، وقد اعتمد الإسلام في تصفيتها ـ مضافًا إلى ما أسَّس له من قِيم ـ على ما فرضه

من تشريعاتٍ جنائية تُجرِّم كلَّ مَن اعتمد هذه الوسائل، ووضع تشريعاتٍ لفصل الخصومات ليس منها الاسترقاق وإنَّما كانت من قبيل الديات والغرامات والقصاص والحدود والتعزيرات، وكذلك فإنَّه اعتمد اسلوب النَظْم بالقوَّة لكلِّ مَن تجاوز هذه التشريعات.

٢ ـ تحرير أُمِّ الولد :

ومن التشريعات التي وضعها لتذويب ظاهرة الرِقِّ هو أنَّ كلَّ حرٍّ أولد أمةً فإنَّ هذه الأمة تُسمى أمُّ ولد، فيحرم بيعها وهبتها ثم إذا مات سيِّدُها فإنَّ هذه الأمَة تنعتق بنصيب ولدِها قهرًا.

٣ ـ تحرير المنكَّل به/ بها:

ومن التشريعات أنَّ كلَّ رجلٍ يملك عبدًا أو أمَةً فينكِّل به أو بها فإنَّه ينعتقُ عليه قهرًا، وكذلك ينعتق العبدُ قهرًا لو أصابه العمى أو الجذام أو صار مُقعدًا.

٤ ـ تحرير الأبوين والأولاد والمحارم :

ومن التشريعات في ذلك أنَّ كلَّ ولدِ حرٍّ يُصبحُ مالكًا ـ بميراثٍ أو غيره ـ لأبيه العبد وإنْ علا أو أُمِّه الأمَة وإنْ علت فإنَّه ينعتق عليه قهرًا، وكذلك ينعتق عليه قهرًا كلُّ أولاده ذكورًا وإناثًا وإنْ نزلوا، وكذلك جميع محارمه من جهة النسب، وينعتق على المرأة كلا العمودين من الآباء والأمهات إذا ملكت أحدَهم بميراث أو غيره.

٥ ـ ربط بعض الديات بالتحرير:

ومن التشريعات في ذلك أنَّ مَن قتل مؤمنًا خطأ لزمه مضافًا لدفع الدية إلى أهله أن يُعتق عبدًا أو أمةً مؤمنة، وكذلك مَن قتل كافرًا بينه وبين المسلمين ميثاق، فإن كان يملك رقبةً مؤمنة لزمه أن يعتقها وإلا كان عليه أن يشتري رقبة مؤمنة ويعتقها، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[1].

٦ ـ ربط حلِّ الظهار بالتحرير :

ومن التشريعات في ذلك أنَّ مَن ظاهَرَ زوجته فلا يُباح له معاشرتَها قبل أنْ يُحرِّر عبدًا، فإنْ كان له عبدٌ حرَّره وإلا لزمَه شراءُ عبدٍ وتحريرُه كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[2].

٧ـ ربط أكثر الكفَّارات بالتحرير:

أ) كفَّارة الإفطار في رمضان:

ومن التشريعات في ذلك أنَّ من أفطر في نهار شهر رمضان على محرَّم لزمه

---

(١) سورة النساء الآية/ ٩٢.

(٢) سورة المجادلة الآية/ ٣.

مضافًا إلى صيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكينًا أن يُعتق رقبةً مؤمنة كما هو مذهب جمع من الفقهاء، ومن أفطر على محلّل لزمته إجماعًا إحدى خصال الكفارة والتي منها تحرير رقبةٍ مؤمنة.

ب) كفارة الحِنث:

ومَن نذر لله تعالى ثم حنث في نذره أو عاهد الله تعالى ثم لم يفِ بعهده لزمتْه إحدى خصال الكفارة والتي منها تحرير رقبةٍ كما في معتبرة عليٍّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألتُه عن رجلٍ عاهد الله في غير معصية ما عليه إنْ لم يفِ بعهده؟ قال: «يُعتق رقبة أو يتصدَّق بصدقةٍ أو يصوم شهرين متتابعين»[1].

ج) كفارة المُصاب والمُصابة:

وكذلك يجب بنظر المشهور على المرأة التكفير بإحدى خصال الكفارة والتي منها العتق لرقبة إذا جزَّت شعرَها أو خدشت وجهها في المصيبة أو شقَّ الرجل ثوبه إذا فقَدَ ولده أو زوجته. كما في رواية خالد بن سدير أخي حنان بن سدير قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام: «... وإذا شقَّ زوجٌ على امرأته أو والدٌ على ولده فكفارتُه حنث يمين، ولا صلاة لهما حتى يكفِّرا أو يتوبا من ذلك، فإذا خدشت المرأةُ وجهَها أو جزَّت شعرها أو نتفته ففي جزِّ الشعر عتقُ رقبة

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام) - الحر العاملي - ج ٢٢ ص ٣٩٥.

أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينًا، وفي الخدش إذ أدميت وفي النتف كفارة حنث يمين..»[1].

٨ ـ صرف الزكاة في التحرير:

ومن التشريعات التي وضعها الشارع في ذلك أنَّه جعل التحرير للعبيد أو المساهمة في تحريرهم أحد مصارف الزكاة كما هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[2]، فمعنى قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ أنَّ عتق الرقاب «العبيد» أحد مصارف الزكاة.

٩ ـ الحثّ على المكاتبة:

وكذلك فإنَّ الشارع حثَّ على قبول المالك بمكاتبة العبد وهو أنْ يأذن له في أنْ يسعى في تحرير نفسه، فيتوافق معه على مقدارٍ من المال فيسعى العبد في تحصيل ذلك المال بالكسب والاستعانة بالمؤمنين والزكوات قال تعالى: ﴿.. وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡ﴾[3]. فبهذه الوسيلة يتمكن كل عبد من تحرير نفسه وذلك بالسعي بتأمين ثمن نفسه تدريجًا.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام) - الحر العاملي - ج ٢٢ ص ٤٠٢.

(٢) سورة التوبة الآية/ ٦٠.

(٣) سورة النور الآية/ ٣٣.

١٠ ـ الحثّ على إعتاق العبيد:

هذا مضافًا إلى الآيات والروايات التي تفوق حدَّ التواتر والتي حثَّت على الإعتاق للعبيد واعتبرته من أعظم القُربات لله جل وعلا.

أ) الآيات:

فمِن الآيات قوله تعالى: ﴿.. وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[1]، فالآية المباركة اعتبرت الإعتاق للرقاب من من البرِّ وجعلته في سياق الإيمان بالله تعالى وإقامة الصلاة والإيتاء للزكاة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾[2] ومفاد الآية أنَّ فكَّ الرقبة من العبوديَّة أحد أسباب النجاة من النار يوم القيامة.

ب) الروايات:

وأما الروايات فمنها معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«من أعتق مسلمًا أعتق الله العزيزُ الجبَّار بكلِّ عضوٍ منه عضوًا من النار»**[3].

---

(١) سورة البقرة الآية/ ١٧٧.

(٢) سورة البلد الآيات/ ١١-١٤.

(٣) [illegible] ٢٣ [illegible] ٩

ومنها: معتبرة حفص بن البختري عن أبي عبد الله جعفر ابن محمدعليهما السلام أنَّه قال في الرجل يعتق المملوك قال: «**يعتق الله عزَّ وجل بكلِّ عضوٍ منه عضوًا من النار**»[1].

ومنها: معتبرة أبي أسامة زيد الشحام عن أبي عبد اللهعليه السلام: «**أنَّ أمير المؤمنينعليه السلام أعتق ألف مملوك من كدِّ يده**»[2].

الخلاصة:

فمثل هذه التشريعات وكذلك القِيم التي أصَّل لها الإسلام والتي تُشدِّد على حرمة كلِّ بني الإنسان على اختلاف أعراقهم، وأنَّه لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى وأنَّ الحرية حقٌّ أصيل لكلِّ مولود أيًّا كان جنسه وعِرقه، لا سبيل لأحدٍ عليه كما أفاد ذلك أمير المؤمنينعليه السلام: «**متى تعبَّدتم الناس وقد ولدتهم أُمهاتُهم أحراراً**»[3].

هذا مضافًا إلى النظام الاجتماعي والسياسي الذي أسَّس له الإسلام والذي يُفضي بمقتضى طبيعته إلى عدم ترتُّب أيِّ محذور من إلغاء ظاهرة الرق.

كلُّ ذلك لو تمَّت رعايته لأفضى إلى اضمحلال ظاهرة الرِقِّ في زمنٍ قصير من تاريخ الإسلام، إلا أنَّ جشع الحكَّام الذين هيمنوا ظلمًا على مقدَّرات المسلمين وسوء إدارتهم وجهلهم بمقاصد الشريعة أدَّى إلى امتداد هذه الظاهرة المقيتة إلى وقتٍ متأخِّر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيتعليهم السلام) - الحر العاملي - ج ٢٣ ص ٩.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ ص ٧٤.

(٣) شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحديد - ج ١١ ص ٩٨.



الشُّبهةُ الثلاثون

يُحشَرون فُرادى ويُعرَضون صفًّا كيف يستقيم ذلك

الشبهة الثلاثون

يُحشرون فرادى ويُعرضون صفًّا كيف يستقيم ذلك؟!

المسألة:

ماهو الفرق بين قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾[1]، وبين قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾[2]؟ ففي الأولى قال: ﴿صَفًّا﴾ وفي الثانية قال: ﴿فُرَادَىٰ﴾ أليس بين ذلك تنافٍ؟!

الجواب:

فرادى حال الموت:

المخاطَب في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ هم الظالمون كما هو ظاهرُ وقوع الآية بعد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[3]، فهذه الآية تُوصِّف حال الظالمين في

---

(١) سورة الكهف الآية/ ٤٨.

(٢) سورة الأنعام الآية/ ٩٤.

(٣) سورة الأنعام الآية/ ٩٣.

غمراتِ الموت والملائكة تتلقَّاهم لتسوقهم إلى عذاب الهون، فيكون الظاهرُ من مجيئِهم لله تعالى هو موتَهم.

ومن البيِّن أنَّ الإنسان بعد موتِه يكون وحيدًا ليس معه من أهلِه وعشيرته أحدٌ، ولا يصحبُه إلى ربِّه أحدٌ من أتباعه وأجناده أو أخلَّائه و مُحبيِّه، فهو يرحلُ إلى ربّه وحده، ويُواجهُ مصيرَه بمفردِه مجرَّدًا عن كلِّ متعلَّقاته، فيُخلِّف وراءَه كلَّ ما كان يملكُه من مالٍ وعقارٍ وقوَّةٍ وجاهٍ وسطوة، كما أنَّ الأرباب اللذين كان يدينُ بربوبيتهم لا يكون معه منهم أحد، فهم لا يملكونَ له ضرًّا ولا نفعًا، فلم يدفعوا عنه الموت ولن يمنعوا عنه نشورًا كما أنَّهم عاجزون عن درء العذاب عنه يوم القيامة، فهو يُواجه كلَّ ذلك بمفردِه، وهذا هو معنى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾.

كذلك يُبعث الإنسان فرداً مجرَّداً:

ولو كان المرادُ من المجيء هو البعث للحساب يوم القيامة فكذلك يُبعثُ الإنسانُ للحساب يوم القيامة فردًا أي لا يصحبُه أحدٌ من أهلِه وعشيرتِه وأعوانه، فعشيرتُه وأهلُه وأعوانُه وإنْ كانوا سيلقونَ ذاتَ المصير الذي سيلقاه وهو البعث للحساب إلا أنَّ لكلِّ فردٍ من هؤلاء شأنَه الذي يخصُّه، فهو لا يُعين ولا يُعان كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[1]، وكذلك فإنَّ اللذين كان يدينُ بربوبيَّتهم لا يكونون معه ولا ينفعونه بشيء، قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ

---

(١) سورة عبس الآية ٣٤/ ٣٧.

اتَّبِعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ﴾.

فرادى بمعنى مجرَّدين:

والذي يُؤكِّد أنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ هو مجيئهم لله تعالى مجرَّدين من كلِّ شيءٍ من المال والأهل والأرباب هو تمامُ الآية المباركة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾[2]، فإنَّ الواضح من تمام الآية هو التصدِّي لبيان ما ورد في صدرها أي أنَّها بصدد البيان لمعنى قوله: ﴿فُرَادَىٰ﴾ فإنَّ معنى ذلك هو أنَّهم يرحلون إلى الله تعالى على مثل حالهم حين جاءوا إلى الدنيا مجرَّدين من كلِّ شيء، ثم أفادت الآية لمزيدٍ من الإيضاح: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ أي وتركتم ما كنَّا قد منحناه لكم في الدنيا من أموالٍ وأولادٍ وعشيرة، وكذلك فإنَّ ما كنتم تُعوِّلون على نفعِهم لكم بعد الموت وهي الأرباب التي كنتم تتوهَّمون أنها تُقربكم إلى الله زلفى وأنَّها ستكون سببًا لنجاتكم من عذاب الله تعالى، هذه الأرباب سوف لن تكون معكم ولن تنفعكم بشيء: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾.

---

(١) سورة البقرة الآية/ ١٦٦.

(٢) سورة الأنعام الآية/ ٩٤.

لا منافاة:

فهذا هو معنى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ وذلك لا يُنافي قوله تعالى: ﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾[1] فإنَّ معنى ذلك هو عرض الناس على الله تعالى للحساب صفوفًا أي ليسوا مبعثرين ولا يحجبُ بعضُهم بعضًا، ويكون موقع كلِّ فردٍ من هذه الصفوف بلحاظ انتمائه، فكلُّ امةٍ يكون لها صفًّا أو صفوفًا تتمايزُ به عن صفوف الأُمم الأُخرى كما قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2].

وعرضُهم كذلك على هيئةِ صفوفٍ لا ينفي أنَّ كلَّ فردٍ من هذه الصفوف يُحاسَب وحده على كلِّ ما كان قد فعلَه واجترحَه، فلا يُعينه من أحد، ولا تتحمَّل عشيرتُه شيئًا من وزرِه، ولا يُسعفُه مالُه وسلطانُه الذي كان بيده في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[3] وكما قال جلَّ وعلا: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ * يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ * مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ ۜ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾[4].

فكلُّ فردٍ وإنْ كان واقعًا في ضمن الصفِّ الذي رُسم لأُمته يوم العرض

---

(١) سورة الكهف الآية/ ٤٨.

(٢) سورة الجاثية الآية/ ٢٨.

(٣) سورة الإسراء الآية ١٣/ ١٤.

(٤) سورة الإسراء الآية ٢٥/ ٢٩.

للحساب إلا أنَّ كلَّ فردٍ من ذلك الصف يشغُله شأنُه عن شأن الآخرين، فهو لا يعبأُ بغيره ولا يعبأُ غيرُه به، لذلك صحَّ القول بأنَّهم يجيئون ربَّهم فرادى وإنْ كان عرضهم للحساب على هيئة الصفوف، كما هو شأنُ الطلبة المكلَّفين بالامتحان فإنَّهم يُجمعون للامتحان في موقعٍ واحد إلا أنَّ كلَّ فردٍ منهم وحده المسئول عن الإجابة على أسئلة الامتحان، لذلك يصحُّ أنْ يقال: كلُّ طالب فهو يُمتحَن وحده وبمفرده رغم أنَّه يكون حين تقديم الإمتحان جالسًا في ضمن مجموعةٍ من زملائِه وأقرانه.

والحمد لله ربِّ العالمين



﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ أليست حشواً

الشبهة الحادية والثلاثون

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ أليست حشوًا؟!

الشبهة:

﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1] الواضح أنَّ الثلاثة والسبعة يساوي عشرة فما هو اللازم من النصِّ على أنَّها عشرة أليس ذلك من الحشو والتوضيح للواضح، ولو تجاوزنا ذلك فإنَّه لا موجب لوصف العشرة بالكاملة لوضوح أنَّ العشرة ليست تسعة مثلًا.

والإشكال ذاته يرد على ما جاء في سورة الأنعام في الآية رقم ٣٨: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[2]، فإنَّ قوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ من الحشو في الكلام، إذ ما مِن طائرٍ إلا وهو يطيرُ بجناحيه.

الجواب:

دعوى الحشو نشأت من قلّة التدبّر!

يصحُّ وصف الكلام بالاشتمال على الحشو حينما لا يكون لذكر الموصوف

(١) البقرة/ ١٩٦.

(٢) الأنعام/ ٣٨.

بالحشو فائدة يتعلَّق بها غرضُ المتكلِّم وتُضيف معنىً للمخاطَب، وعليه فوصفُ الآيتين بالاشتمال على الحشو نشأ عن الغفلة وقلَّة التدبُّر في الغاية من سَوق القيدين في الآيتين.

أولاً: فائدة (عشرة كاملة) في الآية الأولى:

أمَّا الآية الأولى فتُعرف الفائدة من ذكر العشرة ووصفها بالكاملة عند افتراض عدم وجود الكلمتين، فلو قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لكان من المُحتمل أنَّه أراد كفاية أحد العددين، فإمَّا أنْ يصوم ثلاثة أيام وهو في الحج أو يصوم سبعة أيام إذا رجع إلى أهله، فإنَّ من المُحتمل أنَّ الشارع قد لاحظ مشقَّة الصوم في موسم الحج فلم يفرض على المكلَّف سوى ثلاثة أيام لو اختار الصوم في الحج ولكنَّه لو اختار الصوم في بلده وبين أهله فعليه أنْ يجعله سبعةَ أيام.

العطف بالواو لا يكفي:

فالآية لو قطعنا النظر عن التذييل بالعشرة الكاملة فإنَّها تحتمل المعنى المذكور، والعطف بالواو لا ينفي هذا الاحتمال، لأنَّ الواو وإنْ كانت ظاهرة في إرادة الجمع لكنَّها تأتي بمعنى الترتيب كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[1] فإنَّ مفاد

---

(١) النساء/ ٣٤.

الآية هو الأمر بموعظة الزوجة الناشز فإنْ لم تُجدِ معها الموعظة فالهجران في المضجع، فإنْ لم ينفع ذلك في التخلّي عن نشوزها فالضرب غير الموجع كما أفادت الروايات[١]، فالواو في الآية استُعملت لإفادة معنى الترتيب وليس الجمع بين الخصال الثلاث في عرضٍ واحد، وقد تأتي الواو لإفادة معنى الإباحة والتخيير كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾[٢] فمفاد الآية هو الأمر بأنْ يقوموا مثنى أو فرادى، وكذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[٣].

الآية مبهمة من دون الفقرة:

وعليه فلو اقتصرت الآيةُ على قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ لكان من المُحتمل أنّها أرادت الترتيب أو التخيير، بمعنى أنَّ المكلَّف الحاج العاجز عن ذبح الهدي عليه أنْ يصوم بدل الهدي ثلاثة أيام في مكة في موسم الحج، فإنْ لم يستطع أو لم يفعل فعليه أنْ يصوم سبعة أيامٍ إذا رجع إلى بلده، فهو إذن مكلَّفٌ ابتداءً بالصوم في الحجِّ ثلاثة أيامٍ فإنْ لم يفعل لزمه الصوم في بلده سبعة أيام، ويحتمل أنَّ المراد هو التخيير بين الصومين فله أنْ يترك الصوم في الحج اختيارًا ويصوم سبعة أيام في بلده وله أن يصوم في الحج

---

(١) من لا يحضره الفقيه للصدوق ج ٣ ص ٥٢١، تفسير القمي لعليّ بن إبراهيم القمي ج١ ص١٣٧، مجمع البيان للطبرسي ج٣ ص ٨٠.

(٢) سبأ/ ٤٦.

(٣) النساء/ ٣.

ثلاثة أيام فيسقط عنه الصوم في بلده، فاحتمال إرادة أحد هذين المعنيين قائم لو قطعنا النظر عن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

ومن ذلك تتضَّح الفائدة من تذييل الآية بهذه الفقرة، إذ بها ينتفي احتمال إراد الترتيب أو التخيير ويتعيَّن أنَّ المراد من الآية هو الجمع أي أنَّ على المكَّلف العاجز عن ذبح الهدي الجمع بين الصوم في الحج ثلاثة أيام والصوم في بلده سبعة أيام، فهذا المعنى لا يمكن التيقُّن من إرادته لولا أنَّ الآية قد خُتمت بقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

فائدة وصف العشرة بـ(كاملة) :

ولو أنَّ الآية اقتصرت على ذكر العشرة دون أنْ تصفَها بالكاملة لصحَّ القول أنَّ الآية متصدِّية لإيضاح الواضح، فما من أحدٍ إلا ويعلم أنَّ الثلاثة مع السبعة تُساوي عشرة لكنَّه حين وصفها بالكاملة عُلم من ذلك أنَّه لم يقصد من قوله عشرة بيان ناتج الجمع وإنَّما أراد بيان لزوم صوم تمام العشرة، فذكر العشرة كان توطئة لبيان أنَّ المطلوب هو صوم تمام العشرة، وهذا الأسلوب متعارَفٌ عند أهل المحاورة، فمثلًا يقول أحدهم لصديقه كم عندك من النقود فيقول خمسة دنانير فيقول وعندي خمسة دنانير فهذه عشرة دنانير تكفي لشراء طعام العشاء، فهو حين قال: فهذه عشرة دنانير لم يقصد تعليم صديقه حاصل الجمع بين الخمسة والخمسة فإنَّ ذلك في غاية الوضوح وإنَّما قصد من ذلك التوطئة للجملة التي تليها وهي كفاية هذا المقدار من المال لشراء طعام العشاء،

فلو قال بعد قوله وعندي خمسة دنانير تكفي لشراء طعام العشاء لأوهم كلامه أنَّ الخمسة كافية، كذلك لو قالت الآية: كاملة: بعد القول ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ لأوهم ذلك أنَّ السبعة كافية.

وخلاصة القول: هو أنَّه لا يتبيَّن بنحو اليقين إرادة الآية الأمر بصيام تمام العشرة أيام إلا مع إضافة هذه الفقرة من الآية أعني قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فمع عدمها وعدم ما يقوم مقامها تكون الآية غير صريحة في إرادة الجمع بين العددين، وبذلك لا يكون الذكر للعشرة الكاملة من الحشو في الكلام كما يزعم صاحبُ الشبهة بل هو من التأكيد لإرادة الجمع بين الصومين.

ثانياً: فائدة (يطير بجناحيه) في الآية الثانية:

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ فكذلك لا يُعدُّ قوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ من الحشو في الكلام، فإنَّه وإن كان الواضح أن كلَّ طائر فهو يطير بجناحيه إلا أنَّ الغرض من توصيف الطائر في الآية بذلك هو المنع من توهُّم إرادة المجاز، فإنَّ الطيران كثيرًا ما يستعمل مجازًا للتعبير عن سرعة الحركة وذلك في مقابل الدبيب على الأرض فإنَّه يستعمل للتعبير عن الحركة البطيئة.

ومثال ذلك قول الشاعر[1]:

لما رأوني وقد فُتُّ النجاءَ بهم   سعيًا يُقصِّر عنه كلّ طيَّارِ

---

(١) البيت لابن النبّاش: التذكرة الحمدونيّة - ابن حمدون - ج٩ / ص٣٣٥.

فالمراد من الطيَّار هو الخيل السريع الحركة.

وكذلك هو المراد من قول حجوة الغساني[1]:

ستأتيكم مثل الأسود مغيرة على كل طيَّارٍ يزيدُ على الزجر

ويقول المتنبي[2]:

علـى كـل طيَّارٍ إليها بـرجلِه إذا وقعت في مسمعَيْهِ الغماغمُ

ويقول ابن اللبانة[3]:

مـن كـلِّ طيـار يجيء كـأنَّه مـن كلِّ عضوٍ فيه هز جناحا

وعليه فورود كلمة الطائر خصوصًا بعد عنوان الدابة قد يُوهم أن الآية أرادت الحديث عن صنفين من حيوانات الأرض الأول هو البطيء الذي يدبُّ على الأرض كالزواحف وكالحيوانات الثقيلة، والثاني هو الحيوان ذو الحركة السريعة فإنَّه كثيرًا ما تشبَّه سرعته بالطيران، فحتى لا يتوهَّم المتلقِّي للآية إرادة هذا المعنى ذَيَّلت الآية كلمة الطائر بقوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ فإنَّ توصيف الطائر بهذا الوصف يمنع من تطرُّق احتمال إرادة غير الطائر الحقيقي الذي يطيرُ في الهواء.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) تاريخ مدينة دمشق - ابن عساكر - ج١٢ / ص٢٣٨.

(٢) ديوان المتنبي - أبو الطيب المتنبي - ص٣٧٩.

(٣) الحماسة المغربيّة - أحمد بن عبد السلام الجرّاوي التادلي - ج٢ / ص١١٥٦.



﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ كيف صار سببًا قبل صدوره

الشبهة الثانية والثلاثون

﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ كيف صار سببًا قبل صدوره؟

المسألة:

يقولُ الله تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾[1] فالكلام من الملائكة يحتاج إلى إذن الله تعالى، فكيف يأتي بعده فعلٌ ماضٍ: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾، هل هناك اتِّساق في البناء الزمني لأحداث الآية المباركة؟

الجواب:

المقصود عموم الخلق وليس خصوص الملائكة:

يتَّضح الجواب بملاحظة سياق الآية المباركة، فإنَّه يقتضي ظهورها في أنَّ ضمير الفاعل: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ﴾ ليس عائدًا على خصوص الملائكة بل هو عائدٌ على جميع الخلق من الملائكة والإنس والجن المُستفاد من قوله تعالى في الآية التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾[2] فالمراد من الذين لا يتكلَّمون هم الذين لا يملكون خطابًا في الآية السابقة.

---

(١) سورة النبأ الآية/ ٣٨.

(٢) سورة النبأ الآية/ ٣٧.

فجملة: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ بيانٌ لمن ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾[1] ظرفٌ متعلِّقٌ بقوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ﴾ فأهلُ السماوات والأرض لا يملكون خطابًا يوم يصفُّ الروح والملائكة، أي أنَّه حين يصفُّ الروح والملائكة في مشهدٍ من مشاهد يوم القيامة حينها لا يملك أهلُ السماوات والأرض خطابًا عند الله أي أنَّ أحدًا منهم لا يملكُ أنْ يشفعَ أو أنْ يدعو أو شبه ذلك، فهم حينذاك لا يتكلَّمون إلا مَن أذِن له الرحمن وكان هذا المأذون قد قال صوابًا في الدنيا، فهذا الذي يأذن له الرحمن بالكلام والخطاب.

قال صواباً في الدنيا:

فمؤدَّى مجموع الآيتين هو أنَّ أهل السماوات والأرض لا يملكون عند الله خطابا، فهم لا يتكلَّم منهم أحدٌ في محضر القيامة حين تصفُّ الملائكة إلا مَن أذِن له الرحمن وكان هذا المأذون قد قال صوابًا في الدنيا، فقوله: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ شرط في المأذون بالكلام والخطاب. فالمأذون هو المستثنى، والمستثنى منه هم جميعُ أهل السماوات والأرض من الإنس والجن والملائكة، فليس فيهم من سيُؤذن له بالكلام في ذلك المشهد إلا مَن كان متَّصفًا منهم بأنَّه قد قال صوابًا في الدنيا.

---

(١) سورة النبأ الآية/ ٣٨.

ليس المقصود: قال صواباً قبل أنْ يتكلَّم!!

فليس المرادُ من قوله: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ هو أنَّ أحدًا لا يتكلَّم إلا من اتَّصف كلامُه بالصواب في ذلك المشهد أي أنّه إذا قال صوابًا يُؤذنُ له في أنْ يتكلَّم، فإنَّ هذا المعنى غير مرادٍ قطعًا من الآية، إذ أنَّ اتِّصاف الكلام بالصواب فرع وجود الكلام أولًا فكيف يجعل شرط الإذن بالكلام متوقِّفًا على أمرٍ لا يتحقَّق إلا بعد صدور الكلام؟! فحين يصدر الكلام يتَّصف بالصواب أو بعدم الصواب لذلك لا يمكن أنْ يُجعل الإذن بالتكلُّم مشروطًا بوصفٍ لا يتحقَّق إلا بعد التكلُّم. ولهذا فإنَّ الظاهر من الآية أنَّ الإذن بالتكلُّم سوف يتحقَّق لمن توفَّر على شرط الإذن في مرحلةٍ سابقة على الإذن، فالذي سيُؤذنُ له بالكلام هو مَن قال صوابًا في مرحلةٍ سابقة وليست هي إلا الدنيا، فمن كان قولُه صوابًا في الدنيا أُذنَ له بالكلام يوم يصفُّ الروح والملائكة.

وبذلك يتَّضح الاتِّساق الزمني لأحداث الآية ـ بحسب تعبير السائل ـ فثمة عبادٌ لله تعالى كان قولُهم صوابًا في الدنيا وثمة عبادٌ لم يكن قولُهم كذلك، وكلُّ هؤلاء يُجمعون يوم يصفُّ الروحُ والملائكة، وكلُّهم لا يملكون عند الله تعالى خطابًا فلا يتكلَّمون باستثناء مَن يؤذنُ له منهم، ولا يُؤذنُ لأحدٍ منهم بالتكلُّم إلا إذا كان قولُه في الدنيا صوابا، فإنَّ هؤلاء يُؤذَن لهم فيتكلَّمون، فالتكلُّم مشروطٌ بالإذن من الرحمن، والإذن مشروطٌ باتِّصاف قول العبد في الدنيا بالصواب.

المراد واضح:

وأمَّا لماذا لم تقل الآية: وقال «في الدنيا» صوابا. فذلك لوضوح المراد، فإنَّه بعد أنْ كان الفاعل للفعل الماضي «قال» هو المأذون، وبعد ظهور الآية في أنَّ التكلُّم في مشهد القيامة مشروطٌ بالإذن، فإنَّ من البديهي أنْ يكون القول الصائب من الفاعل المأذون متحقِّقًا في مرحلةٍ سابقة على الإذن، وليس هناك مرحلةٌ تسبقُ مشهد القيامة إلا الدنيا، فهي المرحلة التي يصدر فيها القول فيكون إمَّا صائبا أو غير صائب. فالاستغناء عن ذكر الظرف الذي وقع فيه القول الصائب نشأ عن الوضوح.

إحتمالٌ ثانٍ:

وهنا احتمالٌ آخر لمفاد الآية المباركة وهو أنَّ الخلائق بعد جمعهم ـ يوم تصفُّ الروحُ والملائكة ـ لا يملكون عند الله خطابًا فلا يتكلمون إلا مَن أذن له الرحمن بالكلام وسبق في علمه تعالى أنَّه لن يقول بعد الإذن له بالكلام إلا صوابا.

قال صواباً بلحاظ سابق علم الله تعالى:

فقولُه تعالى: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ بناءً على هذا الاحتمال بيانٌ لمن سيُؤذن له بالكلام، فالذي سيُؤذن له بالكلام في ذلك المشهد هو من عُلم أنَّه إذا تكلم قال صوابا، فظرفُ القول هنا وإنْ كان بعد الإذن إلا أنَّ اتَّصافه بالصواب كان محرَزًا في مرحلةٍ سابقة، فالصواب ليس هو شرط الإذن بالكلام حتى يُقال

كيف يتَّصف الكلام بالصواب قبل صدوره، بل إنَّ شرط الإذن بالكلام هو علمُ الله تعالى بصوابيَّة ما سيقولُه المأذون ولذلك أُذن له بالكلام، وذلك في مقابل مَن سبَق في علم الله تعالى أنَّه إذا تكلَّم لم يقل صوابا.

الوجهُ في العدول إلى صيغة الماضي:

وما قد يُقال لو كان هذا المعنى هو المراد من الآية لكان المناسب أنْ يُصاغ الفعل بصيغة المضارع فيقال لا يتكلَّمون إلا لَمَن أذِنَ له الرحمن وأنَّه سيقول صوابا.

فجوابه أنَّ العدول عن صيغة المضارع إلى صيغة الفعل الماضي نشأ عن تنزيل المستقبل منزلة ما وقع في الماضي لإفادة حتميَّة وقوعه وأنَّه لن يتخلَّف، كما يتَّفق كثيرًا أنْ يقول السلطان لأحد رعيته بعد أنْ يطلب منه قضاء حاجةٍ له، يقول له السلطان: قُضيتْ حاجتُك. رغم أنَّها بعدُ لم تقضَ، فكان المناسب أنْ يقول: سأقضي حاجتك لكنَّه لوثوقه بالقدرة على قضائها ولأنَّ إرادته قد تعلَّقت بقضائها، ولأنَّه أراد طمأنة السائل بالاستجابة، لهذا نزَّل ما سيقعُ في المستقبل منزلةَ الواقع، فكأنَّ الفعل قد تمَّ وقد أُنجز وأصبح شيئًا من الماضي، فالسلطانُ أراد من ذلك التعبير عن حتميَّة وقوعه في المستقبل.

فالمقام من هذا القبيل فلأنَّ الله تعالى قد سبَق في علمه وقضائه المُبرَم أنَّ هذا الذي سيُؤذن له بالكلام سيقول صوابا لذلك نزَّل ما سيقولُه في المستقبل منزلة ما وقع في الماضي.

مثالٌ توضيحي:

وهذا النحو من الاستعمال ورد كثيرًا في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ * وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ * وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ * وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ * قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ * وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًا ...﴾[1].

فهذه الآيات تُخبر عن أحداثٍ ستقعُ عند وبعد قيام الساعة ولكنَّها صِيغت وكأنَّها قد وقعت في الزمن الماضي، فأخبرت أنَّه قد نُفخ في الصور، وأنَّه قد صعق بعد النفخ كلُّ مَن في السماوات، ثم وقع نفخٌ آخر في الصور فانبعثَ الخلقُ بعد موتهم، وأشرقت الأرضُ بنور الله تعالى، وأُحضر الأنبياء والشهداء، وتمَّ القضاء بالحق بين العباد، فنالت كلُّ نفسٍ ما تستحقُّه، ثم سِيق الذين كفروا إلى جهنم، وهناك وقعت محاورةٌ بينهم وبين خزَنةِ جهنم تمَّ فيها توبيخُهم، وبعدها قيلَ لهم ادخلوا أبواب جهنم وأمَّا الذين اتَّقوا فساقوهم إلى الجنَّة.

---

(١) سورة الزمَر الآيات/ ٦٨-٧٣.

فكلُّ هذه الأحداث تمَّ صوغها على هيئة الفعل الماضي رغم أنَّها لم تقع، إلا أنَّه لَمَّا كان الغرض هو التعبير عن حتميَّة وقوعها في المستقبل صحَّح ذلك أنْ تُصاغ بهيئة الفعل الماضي؛ لإفادة أنَّ وقوع هذه الأحداث من القضاء المُبرَم الذي لا ريب في تحقُّقه، فهو باعتبار تحقُّقه في مستقبل الزمان بمثابة تحقُّقه في الزمان الماضي، فكما أنَّ الفعل الذي وقع في الماضي لا يُمكن تغييره فكذلك هي الأحداث التي أخبرت هذه الآيات عن وقوعها في المستقبل فإنَّها غير قابلة للتغيير.

تلخيص:

وبذلك يتَّضح ـ بناءً على الاحتمال الثاني ـ منشأ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ فرغم أنَّ الاتِّصاف بالصواب لا يُعرف إلا بعد صدور القول، إلا أنَّ الله تعالى لَمَّا كان عالمًا بما سيقولُه المأذون وأنَّه لن يقول إلا الصواب لذلك عبَّرت الآية بصيغة الفعل الماضي لإفادة أنَّ علم الله تعالى غير قابلٍ للتخلُّف عن الواقع.

والمتحصَّل أنَّ المراد من الآية المباركة بناءً على الاحتمال الثاني هو أنَّ أهل السماوات والأرض لا يتكلَّمون في محضر القيامة إلا مَن أذنَ له الرحمن، ولن يأذنَ الرحمنُ إلا لَمَن سبق في علمِه أنَّه سيقولُ صوابا، ولأنَّ علمَه تعالى لا يتخلَّف لذلك صحَّ أنْ يُصاغ الفعلُ بصيغة الماضي تعبيرًا عن حتميَّة وقوعه، فاتِّصافُ قول المأذون بالصوابٌ حتميٌّ بعد أنْ كان كذلك في علم الله تعالى.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الثالثة والثلاثون

هل تناقض القرآن في الأمر بالفرح والنهي عنه

الشبهة الثالثة والثلاثون

هل تناقضَ القرآنُ في الأمرِ بالفرحِ والنهيِ عنه؟

الشبهة:

يتناقضُ القرآنُ مع نفسه فيقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾(١)، ثم يقول: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾(٢)، فهل يحبُّ الله الفرحَ أو لا يُحبُّه؟!

الجواب:

يتعمَّد الإيهام أو يجهلُ باللغة العربية؟!

صاحبُ الشبهة وأمثاله إما أنَّهم يتعمَّدون الإيهام والتلبيس أو أنَّهم يجهلون أنَّ ديدن اللغة العربيَّة هو أنَّها تستعمل لفظًا واحدًا في معانٍ متفاوتة وقد تكون متباينة، ويكون المعيِّن للمُراد من كلِّ استعمال هو القرينة اللفظيَّة أو السياقيَّة المُكتنِفة بالاستعمال.

---

(١) القصص/ ٧٦.

(٢) يونس/ ٥٨.

معاني (الفرح):

١ ـ السرور والإبتهاج:

فكلمةُ الفرح بمختلف اشتقاقاتها تُستعمل تارةً ويُراد منها السرور المُقابل للحزن والغمِّ كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةً فَرِحُواْ بِهَا ﴾[1] فمعنى الفرح في الآية هو الابتهاج والسرور وهي لذة تنتابُ القلب لنيل ما هو مرغوب.

٢ ـ الرضا:

وتُستعمل كلمة الفرح بمعنى الرضا المقابل للسخط أو الرفض، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴾[2]، أي راضون بما هم عليه.

٣ ـ البطر والأشر:

وتُستعمل كذلك ويُراد منها البطر والأشر والذي يعني التجاوز للحدِّ والخروج عن الاعتدال، ومن مظاهره التبختُر والاستكبار والاستطالة، فالفرحُ يُطلق على التبختر نفسه والاستكبار والاستطالة، ومِن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمۡ تَفۡرَحُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ ﴾[3].

---

(١) الروم/ ٣٦.

(٢) المؤمنون/ ٥٣، الروم/ ٣٢.

(٣) غافر/ ٧٥.

فالفرحُ هنا لا يعني مجرَّد الابتهاج أو الرضا بل هو سلوكٌ في الأرض مُجاوزٌ للحد. فحين يبتهج الإنسان بما لديه من ملكات فيستعلي بها ويتبختر على الآخرين فهو فرِحٌ في الأرض بغير الحق، وحين يبتهجُ وينتابه العُجب بما لديه من قدرات فيستطيل بها على الضعفاء ويستكبر بها فهو ممَّن فرحَ في الأرض بغير الحق، وحين تستخفُّه الملذَّات وتُطربُه فتخرجُه عن حدِّ الاعتدال فهو فرِحٌ في الأرض بغير الحق، فالفرح يعني الطرب والتبختُر والاستعلاء والاستطالة والاستكبار، وهو معنى البطر والأشر والذي هو وصفٌ للسلوك المُجاوِز لحدِّ الاعتدال.

مفردة الفرح في المصادر اللغوية:

يقولُ الفيُّومي في المصباح المنير: «فرح فرحاً فهو فرِحٌ وفرحان، ويُستعمل في معانٍ، أحدها: الأشر والبطر، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾، والثاني: الرضا، وعليه قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، والثالث: السرور، وعليه قوله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾، ويُقال فرِح بشجاعته ونعمة الله عليه وبمصيبة عدوِّه، فهذا الفرح لذَّةُ القلب بنيل ما يُشتهى، ويتعدى بالهمزة والتضعيف»[1].

ويقول ابنُ منظور في لسان العرب: «الفَرَحُ: نقيض الحُزْن؛ وقال ثعلب: هو أن يجد في قلبه خِفَّةً؛ فَرِحَ فَرَحًا... والفَرَحُ أَيضًا: البَطَرُ»[2].

---

(١) المصباح المنير – أحمد بن محمد الفيومي – ج٢ / ص٤٦٦.

(٢) لسان العرب – ابن منظور – ج٢ / ص٥٤١.

ويُؤيِّد ذلك قول الشاعر:

ولستُ بمفراحٍ إذا الدهرُ سرَّني ولا جازع من صرفِه المُتحوِّل[1]

فرغم أنَّه مسرور كما يقول لكنَّه نفى عن نفسه الفرح، وهو ما يُعبِّر عن أنَّه استعمل الفرح في غير السرور والذي هو مجرَّد الابتهاج، فالشاعرُ قد استعمل الفرح بمعنى البطر والذي هو مثل الطرب أو الاستطالة، بقرينة أنَّه جعله مقابل الجزع والذي هو أيضًا تجاوز لحدِّ الاعتدال في الحزن أو الغضب.

وخلاصة القول: إنَّ كلمة الفرح بمختلف اشتقاقاتها تُستعمل في معانٍ متفاوتة، ويتعيَّن المعنى المُراد منها بواسطة القرينة المُحتفَّة بالكلام.

أمثلة تطبيقية:

فمثلًا قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[2] استعملت الآية كلمة الفرح بمعنى السرور والابتهاج لنيل المرغوب، وذلك بقرينة المقابلة بينها وبين الأسى والحزن الناشئ عن الوقوع في المكروه والمحذور.

وأما قوله تعالى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾[3]، فإنَّ المُراد من كلمة الفرح ظاهرًا هو الرضى، فمعنى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ﴾ هو أنَّهم رضوا بمقعدهم وتخلُّفِهم عن رسول الله ﷺ، فإنَّ ذلك

---

(١) تفسير البحر المحيط - أبو حيان الأندلسي - ج٧/ ص١٢٧.

(٢) الحديد/ ٢٣.

(٣) التوبة/ ٨١.

هو المناسب لاختيارهم التخلُّف عن الخروج مع الرسول ﷺ في غزوة تبوك، فحين يكون الإنسان أمام خيارين فيسلك أحدهما بمحض اختياره فإنَّ ذلك إنَّما ينشأ عن ارتضائه بالخيار الذي اعتمده، فمعنى (فرحهم بالتخلُّف) هو ارتضاؤهم بهذا الخيار، فسياق الكلام ومتعلَّق الفرح صار قرينةً على المراد من كلمة الفرح المُستعملة في الآية.

وأمَّا الفرح في مثل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[1] فالمُراد منه البطر والاستطالة والاستكبار، وذلك بقرينة قوله ﴿فِي ٱلْأَرْضِ﴾ تعبيرًا عن أنَّ الفرح كان سلوكًا ولم يكن شعورًا وحسب، وكذلك بقرينة أنَّ الآية جاءت في سياق تعليل الاستحقاق للعذاب في جهنَّم كما يتَّضح ذلك من ملاحظة الآيات التي سبقت هذه الآية، فإنَّ مجرَّد الابتهاج والسرور القلبيِّ لا يُوجب الاستحقاق للعذاب، ويُؤيِّد أنَّ المراد من الفرح في الآية هو البطر والاستعلاء ما جاء في الآية التي لحقت هذه الآية، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ۞ ٱدْخُلُوٓا أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[2] فهم إنَّما استحقُّوا الدخول لجهنَّم بسبب استكبارهم وبطرهم، وذلك هو منشأ التشنيع على فرحِهم لأنَّه مساوقٌ لاستكبارهم.

---

(١) غافر/ ٧٥.

(٢) غافر/ ٧٥-٧٦.

النتيجة:

وبما ذكرناه يتَّضح بجلاء عدم التنافي بين قوله تعالى في سورة القصص: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ وقوله تعالى في سورة يونس: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ فإنَّ الآية الأولى المقتضية لذمِّ الفرح ومبغوضيَّته تتحدَّث عن الفرح بمعنى البطر والتبختُر والإستعلاء، وذلك يتَّضح من ملاحظة تمام الآية التي تعمَّد صاحبُ الشبهة فصلَ الفقرة الأخيرة عن السياق الذي جاءت فيه، يقولُ الله تعالى: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُوْلِي ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾[1] فالواضحُ من ملاحظة تمام الآية أنَّ كلمة الفرح استُعملت بمعنى البطر والذي هو تعبيرٌ آخر عن البغي الذي أسنده الله تعالى إلى قارون في صدر الآية، فالبغيُ يعني التجاوز والخروج عن حدِّ الاعتدال في التعالي والاستكبار وهذا هو الفرح الذي أخبرت الآيةُ عن مبغوضيَّته وذمِّه، والذي يُؤكِّد إرادة هذا المعنى من كلمة الفرح ملاحظة تمام الآيات التي تلَتْ هذه الآية، فهي تتحدَّث عن سعي قارون للفساد في الأرض وعن شدَّة إعجابه بنفسه وبما حظيَ به من القوَّة والثراء، وتتحدَّث عن خُيلائه وتبختُره على قومه، قال الله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ

---

(١) القصص/ ٧٦.

ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ * قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓۚ أَوَلَمۡ يَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَهۡلَكَ مِن قَبۡلِهِۦ مِنَ ٱلۡقُرُونِ مَنۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُ قُوَّةً وَأَكۡثَرُ جَمۡعٗاۚ وَلَا يُسۡـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ * فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا يَٰلَيۡتَ لَنَا مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ﴾[1] فالآيات التي جاءت فقرةُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ﴾ في سياقها كلُّها تشهد أنَّ المراد من الفرح ليس هو مجرَّد السرور والابتهاج القلبي بل هو البطر والاستعلاء، فهذا هو الذي أفادت الآيةُ أنَّ الله تعالى يبغضُه ولا يحبه.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ﴾[2] فالفرحُ فيه بمعنى الابتهاج والسرور القلبي، ويتأكَّد ذلك مِن ملاحظة منشأ الأمر بالفرح والذي تبيِّنه الآيةُ التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[3] فالمنشأ الذي ينبغي أن يكون باعثًا على الفرح هو ما امتنَّ الله به على عباده من الهداية وما وهبهم إيَّاه من أسباب الشفاء لما في الصدور، فهي إذن تتحدَّث عن أمورٍ هي من شؤون القلب والمعرفة وهو إنَّما يناسب الفرح الذي هو من شؤون المشاعر.

---

(١) القصص/ ٧٧-٧٩.

(٢) يونس/ ٥٦.

(٣) يونس/ ٥٧.

فمفادُ الآية هو أنَّ الهداية التي وهب الله لعباده أسبابَ التحصيلِ لها هي التي ينبغي أنْ تكون الباعث على الفرح والابتهاج، فهي خيرٌ لهم ممَّا يجمعونه في الدنيا من أسباب الرفاه.

خاتمة:

ثم إنَّ هنا أمرًا يحسنُ التنبيه عليه وهو أنَّ الفرح والإبتهاج من المفاهيم ذات الإضافة، أي أنَّه ليس ثمة فرحٌ وابتهاج يعرِضُ القلب إلا وله متعلَّق أي مُبتَهَجٌ به، فلا يتحقُّق ابتهاج إلا وله مبتَهَج به، كما لا يتحقَّق العلم إلا وله معلوم، وهذا هو معنى أنَّ الفرح والابتهاج من العناوين ذات الإضافة، وعليه فثمة فرحٌ محبوبٌ وآخرُ مبغوض، فحين يكون متعلَّقُ الفرح أمرًا راجحًا ومحمودًا فهو فرحٌ محبوب، وحين يكونُ متعلَّق الفرح أمرًا مرجوحًا وسيئًا فهو فرحٌ مذموم ومبغوض، وكلَّما كان متعلَّق الفرح أكثر سوءاً كانت مبغوضيَّته أشدَّ، فالفرحُ وإنْ كان أمرًا قلبيًا لكنَّه يكتسب المدح والذمَّ بلحاظ متعلَّقِه، فحين يفرحُ القلب بهدى الله تعالى ويغتبطُ برحمته ورضوانه ويبتهجُ بالعلم والمعرفة فمثل هذا الفرح يكونُ محبوبًا لله تعالى وهو المعنيُّ من قوله: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ فمثلُ هذه الأمور جديرةٌ بأن يفرح بها الواجدُ لها، وأمَّا حين يتعلَّق الفرحُ برؤية النفس عظيمةً متفوِّقةً على الآخرين، وكذلك حين تبتهج النفس باستضعاف الآخرين أو بما يقع عليهم من بلاءٍ أو هَوان، وهكذا حين تغتبط النفس بحُطام الدنيا ويستولي عليها السرور فتغفل عمَّا يُراد لها وعن مآلها، وحين تبتهجُ بما لديها

من قدرات وإمكانات فيُنسيها ذلك قدرةَ الله تعالى عليها فتستطيل وتستكبر وتظلم وتفتك فمثل هذا الابتهاج وهذا السرور وهذا الفرح هو الذي قال الله تعالى عنه: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ فأين هو التنافي بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟﴾؟! فمتعلَّق الفرح وكذلك آثاره وما يبعث إليه هو مناطُ الأمر به والنهي عنه، وهو مناط محبوبيَّته ومبغوضيَّته.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة الرابعة والثلاثون

معنى قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ الْعَٰبِدِينَ﴾

الشبهة الرابعة والثلاثون

معنى قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾

المسألة:

قولُه تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[1]، ألا يُفهم منه احتماليَّة أو إمكانيَّة عبادة غير الله تعالى؟

الجواب:

أسلوبٌ يتعاطاه أهلُ المحاورة:

الغرضُ من سَوْق الآية بهذا الأسلوب هو التأكيدُ على النفي القاطع لما يدَّعيه أو يتوهَّمُه المشركون من أنَّ لله تعالى ولدًا سبحانه، فمثلُ هذا الأسلوب يتعاطاه أهلُ المحاورة لمجاراة مَن يختلفون معهم في الرأي، والتأكيد بعده على خطأ ما يتوهَّمونه، فمساقُ الآية هو مساقُ ما يقولُه الزعيم لجلسائه المخالِفين له في الرأي: لو كان في الحرب على العدوِّ مصلحةٌ لنا لكنتُ أولَ المبادرين إلى اشعالِها، فهو يُريد بذلك التأكيد لجلسائه على أنَّه لا مصلحة في الحرب وأنَّ رأيهم في اشعالِها ليس صائبًا وأنَّ الذي يمنعُه من إشعال الحرب هو أنَّه لا يرى فيها مصلحة.

---

(١) الزخرف/ ٨١.

الغرض هو دفع توهُّم العناد:

فغرضُ المتكلِّم من صَوغِ الكلام بهذا الأسلوب هو التأكيد للمخاطَب أنَّ دافعه لتخطئته ليس هو المناكفة له أو العناد والمكابرة، بل لأنَّه يرى أنَّ الحقَّ على خلاف ما يدعو إليه المخاطَب ويعتقدُه.

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ هو أنَّ الاعتقاد بأنَّ لله تعالى ولدًا باطلٌ وذلك هو ما يدفعني إلى تخطئتِكم وليس هو العناد والمكابرة، إذ لو كان ما تزعمونه من أنَّ لله ولدًا حقًّا لكنتُ أولَ المبادرين إلى عبادته لكنَّه لَمَّا كان باطلًا لذلك فأنا لا أعبدُه.

وبتعبيرٍ آخر: أرادت الآية المباركة القول بأنَّ الإعتقاد بأنَّ لله ولدًا اعتقادٌ باطل، ولا يدفعني للقول ببطلان هذا الاعتقاد غرضٌ شخصيٌّ، إذ لا غضاضة لديَّ لو كان هذا الإعتقاد صحيحًا أنْ أعتمدَه وأعتقدَ به، لكنَّه باطلٌ لذلك فأنا لا أعتقدُ به.

لا تردُّد في البطلان:

فليس في الآية إشعارٌ بالتردُّد في بطلان زعمِهم، بل هي صريحةٌ في التعبير عن القطع ببطلان ما يعتقدُه المشركون، وحيثُ إنَّه كان يدعوهم للتوحيد ونفي الولد عن الله تعالى لذلك أراد أنْ ينزِع من نفوسهم شبهة أنَّ غرضَه من دعوتِهم للتوحيد هو مناكفتُهم، فهو قد أراد من استعمال هذا الأسلوب القول بأنَّ ما جئتُ به من الدعوة للتوحيد ونفي الولد لا أستهدفُ منه المناكفةَ والمكابرةَ

لكم بل لأنَّ ذلك هو الحقُّ، ولو كان ما تعتقدونَه هو الحقُّ لما كان في نفسي أيُّ غضاضةٍ من الجري معكم ولكنَّه باطل، وبطلانُ ما أنتم عليه هو وحدَه الذي يدفعني للإنكار عليكم وعدم الجري معكم.

فمثلُ هذا الأسلوب يستعملُه أهلُ المحاورة لغرض التأكيد على أنَّ الموقف الذي يقعُ الجدالُ حوله مع الخصم لم ينشأ عن دوافعَ شخصيَّة بل عن رؤيةٍ عقليَّة أو عقلائيَّة محضة، ويستبطنُ هذا الأسلوب أيضًا الإشارة إلى أنَّ الرأي المقابل هو من السقوط بحيث لا يسعُ العاقل قبوله واعتماده.

فحين يقولُ المتكلِّم مثلًا لَمن يحاورُه لو كان الإنسياق مع المشتهيات لا يتعقَّبه حسابٌ وعقابٌ في الآخرة لكنتُ من أول الخائضين فيها. فإنَّ المخاطَب يفهم من كلام المتكلِّم أنَّ الإنسياق مع المشتهيات خطأ وحماقة لا ينبغي للعاقل التورُّط بها، ذلك لأنَّ الواقع هو أنَّ وراء هذه الدنيا حسابًا وعقابًا.

أهداف هذا الأسلوب الحواري:

فمثلُ هذا الأسلوب من الخطاب يستهدفُ التعبير عن أمورٍ ثلاثة:

الأول: هو التأكيدُ على خطأ ما يعتقدُه المخاطَب أو التأكيدُ على خطأ السلوك الذي إتَّخذه المخاطَب لنفسه.

الثاني: هو الإشارة إلى أنَّ التخطئة للمخاطَب لم تنشأ عن دوافع شخصيَّة بل نشأت عن مبرِّرات عقليَّة أو عقلائيَّة محضة.

الثالث: هو الإشارة إلى أنَّ ما يعتمدُه المخاطَب أو يعتقدُ به هو مِن السقوط بحيثُ لا يسع العاقل القبول به. فيكون هذا الأسلوب مُستبطِنًا لدعوة المخاطَب إلى مراجعة ما يَعتقد به ويتبنَّاه.

الأسلوب متعارَف:

فكثيرًا ما يقولُ الأب لإبنه الكسول الذي يُفضِّل النوم والراحة على الدراسة والتحصيل يقول له: إنْ كان النوم والإستجمام يصنعان مستقبل الإنسان فأنا أسبقك إليهما، فهو لا يريدُ من ذلك القول بأنَّ النوم والإستجمام يصنعان مستقبل الإنسان، بل ولا يريد التعبير بذلك عن التردُّد وإحتمال أنَّ النوم يصنعُ مستقبل الإنسان، بل يريدُ من ذلك الإنكار على ولدِه وتوبيخِه على كثرة نومِه وتضييعه لمستقبلِه، وفي ذلك دعوةٌ له إلى ترك النوم والإستجمام والتوجُّه إلى الطريق الذي يصنعُ له مستقبلًا زاهرًا.

هذا هو تمامًا هو ما أرادت الآية المباركة التعبير عنه لذلك ذُيِّلت بتنزيه الله عمَّا يقولون ويزعمون، والتأكيد على أنَّ كلَّ مَن في السماوات والأرض فهم مربوبون لله جلَّ وعلا قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ * سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾.

خلاصة:

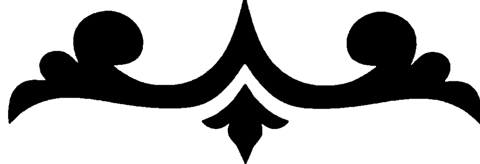
فمفاد الآية هو أنَّه إنْ كان لله ولدٌ كما تزعمون فإنِّي لا أرى أيَّ غضاضةٍ في عبادتِه، لكنَّ دعوى أنَّ لله تعالى ولدًا باطلٌ؛ لأنَّه تعالى منزَّه عن أنْ يكونَ له ولد، وهذا هو معنى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، فكلُّ مَن في السماوات والأرض بما فيهم مَن تزعمون أنَّه ابنُ الله كالمسيح والملائكة، كلُّ هؤلاء الموجودين في السماوات والأرض وتحت العرش مربوبون لله وعبادٌ له جلَّ وعلا، ثم خاطبت الآية النبيَّ محمدًا ﷺ بالقول إنَّهم إنْ استجابوا لدعوتك للتوحيد ونفي الولد وإلا فذرهم يخوضوا ويلعبوا ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا۟ وَيَلْعَبُوا۟ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ﴾[2].

والحمد لله ربِّ العالمين

---

(١) الزخرف/ ٨٢.

(٢) الزخرف/ ٨٣.



الشبهة الخامسة والثلاثون

هل شك النبي ﷺ فيما أنزل عليه

الشبهة الخامسة والثلاثون

هل شكَّ النبيُّ فيما أُنزل عليه؟!

الشبهة:

﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾(١).

الآيةُ تدلُّ على أنَّ نبيَّ الإسلام لم يكن واثقًا بأنَّ ما يتلقَّاه من قرآنٍ هو من عند الله، والأغرب من ذلك أنَّ الآية تُبيِّن له طريق الوثوق بصحَّة ما ينزلُ عليه، فتأمرُه بسؤال أهل الكتاب وكأنَّها تقولُ إنَّ حجَّتهم أقوى من المَلاك الذي ينزلُ عليه بالوحي، والسؤالُ ماذا لو كان جوابُ أهلِ الكتاب هو نفي صحَّة ما ينزلُ عليه من وحيٍّ ألا يُحرجُ ذلك محمَّدًا؟! أليس في إحالته على أهل الكتاب مجازفة؟!

الجواب:

الأعجب هو هذا الفهم!!

لو أنصفَ صاحبُ الشبهة نفسَه وكان حريصًا على أنْ لا يتَّهمه الناظرُ

---

(١) يونس/ ٩٤.

لشبهتِهِ في موضوعيَّته بل وفي سعة أُفقه ومداركه وقدرته على الإحاطة بمجامع القضيَّة التي يُثيرُها لنأى بنفسه عن هذه الشبهة الواهية، فهل من المعقول أنَّ محمَّدًا ﷺ الذي واجه أبناءَ قومِه غير عابئٍ بوجهائهم وذوي النفوذِ منهم، ولا مكترثٍ بأعرافِهم ومعتقداتِهم وموروثاتِهم، ولم يقبل منهم إلا أنْ يشهدوا بأنَّه رسولُ الله وأنَّه يُوحى إليه من عند الله، وظلَّ يتحدَّاهم أنْ يأتوا ولو بسورةٍ من مثل ما يتلوه عليهم، وظلَّ يُؤكِّدُ أنَّ حجَّته هذه لازمةٌ لهم، فهل يتعقَّل أحدٌ يستحضرُ هذا المشهد أنَّ محمَّدًا يُعلنُ على الملأ بواسطة هذه الآية أنَّه شاكٌّ فيما ينزلُ عليه، وأنَّه غيرُ واثقٍ بأنَّ ما يتلقَّاه وحيٌ من عند الله تعالى؟! فحتى لو فرضنا جدلًا أنَّ محمَّدًا ﷺ كان في واقع الأمر شاكًّا في أنَّه رسولٌ من عند الله وأنَّ ما يتلقَّاه وحيٌ من عند الله، حتى لو كان شاكًّا في ذلك فإنَّه لن يصرِّح بذلك ما دام هو ماضيًا في دعواه أنَّه رسول الله ﷺ، فالعاقلُ لا ينقضُ غرضَه ولا يُكذِّب نفسه.

فصاحبُ الشبهة عليه أنْ يلتفت إلى أنَّ الذي يتمسَّك به لإثبات أنَّ النبيَّ ﷺ شاكٌّ في نفسه هو آيةٌ من آيات القرآن الذي يدَّعي أنَّها موحاةٌ إليه من عند الله تعالى، وعليه أنْ يلتفت إلى أنَّ هذه الآية كسائر الآيات بلَّغها النبيُّ ﷺ للملأ فسمعَها وردَّدها المؤمنُ به، وسمعَها المشركُ والمُرتابُ والجاحدُ به المتربِّص به الدوائر، فهل أراد النبيُّ ﷺ بذلك أنْ يرتابَ أتباعُه في نبوَّته وأنْ ينفضُّوا من حولِه؟! وهل أراد أنْ يُعطي بذلك لمناوئيه ذريعةً لتسفيه دعواه؟!

ثم إنَّ على صاحب الشبهة قبل أنْ ينقدح في ذهنه هذا الوهم أنْ لا يغفل عن الكم الهائل من الآيات التي سبقت هذه الآية والتي لحقتها والتي تُعبِّر بكلِّ وضوح عن قطعِ النبيِّ صلى الله عليه وآله وجزمه ومُضيِّه في هذا الأمر، وأنَّه على بصيرةٍ من أمره، وأنَّ هذا الكتاب لا ريب فيه، وأنَّه يهدي للتي هي أقوم، وأنَّه لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وأنَّ الله سيُظهر دينَه ولو كره الكافرون.

ثم إنَّه لماذا لم يستثمر المشركون والكافرون هذه الآية لو كان مدلولُها هو ما فهمَه صاحبُ الشبهة لماذا لم يستثمرها مناوئوه للنقض عليه بها والاحتجاج عليه بأنَّك إذا كنتَ غير واثقٍ بأنك نبيٌّ فكيف تطلبُ منَّا الإيمان بأنَّك نبيٌّ وأنْ نشهدَ بأنَّك رسولُ الله، وأنَّ الله يُوحي إليك بواسطة ملائكته؟!

إنَّ قليلًا من التأمُّل فيما ذكرناه يُفضي للجزم بأنَّ أحدًا ممَّن تلقَّى هذه الآية من أتباع محمَّدٍ صلى الله عليه وآله ومناوئيه لم يفهم منها ما فهِمَه صاحبُ الشبهة، ويُفضي كذلك للجزم بأنَّ مدلولها ومؤدَّاها ليس هو ما توهَّمه، وذلك وحده كافٍ لدفع هذه الشبهة الواهية.

الجواب الأول:

وأمَّا ما هو مفاد الآية المباركة فهو واضحٌ لا إجمال فيه، فهي تدعو كلَّ مَن يشكُّ فيما عرَضه القرآن ـ من قَصص الماضيين ممَّن تحدَّثت السورةُ عن أحوالِهم ـ إلى أنْ يسأل عن ذلك أهلَ الكتاب القاطنين في أطراف يثرب أو غيرهم، فإنَّه

لا يسعُهم الإنكار بعد أنْ كانت هذه الأحداث مسطورةً في كُتبِهم، وهي علامةٌ بيِّنة على صدق النبيِّ ﷺ وذلك لأنَّه أخبرَ عن أمورٍ وقعتْ في غابر الزمان ولم يكن قد تعلَّمها أو وقف عليها.

فالآيةُ قد نزلت في مكة، وقومُه من أبناء مكة يعلمونَ علم اليقين بتفاصيل أحوال النبيِّ ﷺ وظروفِه الشخصيَّة منذُ نعومةِ أظفاره إلى أنْ بلغ مبلغ الرجال وصدع بالدعوة،، فهم يعلمون بمداخلِه ومخارجِه ومَن كان يُجالس، وما هي سيرتُه وكيف كان يقضي وقتَه، فليس ثمة ما يخفى عليهم من أحوالِه وملَكاتِه، فهم على درايةٍ كاملة بأنَّه لم يجلس إلى معلِّمٍ من أهل الكتاب ولا مِن غيرهم، ويعلمون أنَّه ليس عنده من كتبٍ يدرسُها، ولم يتعلَّم من أحدِ اللغات التي دُوِّنت بها كتبُ أهل الكتاب، فإذا كان ما جاء به القرآن من بيان أحوال الماضين مُطابقًا بمجملِه لما يُقرُّ أهلُ الكتاب بثبوتِه عندهم وفي كُتبِهم فينبغي أنْ يكون ذلك علامةً بيِّنة على صدقِه وأنَّه يتلقَّى ذلك من علَّام الغيوب. هذا ما ترومُ الآيةُ تبيانه.

إيَّاكِ أعني واسمعي يا جارة:

وأمَّا توجيه الخطاب فيها للنبيِّ الكريم ﷺ فذلك لا يعني أنَّه المقصود من الخطاب، فقولُه تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾[1] هذا الخطاب وإنْ كان موجَّهًا للنبيِّ ﷺ لكونِه المُخاطب بالوحي

---

(١) يونس/ ٩٤.

ولكنَّ المقصودَ به غيرُه ممَّن يتَّفق له الشكُّ فيما أُنزل على النبيِّ الكريمﷺ فيكونُ مساقُ الآية هو مساق المثل العربيِّ الشهير: «إيَّاكِ أعني واسمعي ياجارة»، يعني إيَّاكَ أخاطبُ ولكنَّ المقصود من الخطاب غيرُكَ ممَّن يسمعُ الخطاب أو يصلُه.

ولهذا ورد الإيضاح لذلك في العديد من الروايات الواردة عن أهل البيتعليهم السلام كالذي أورده الكلينيُّ في الكافي بسنده عَنْ عَبْدِ الله بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله الصادقعليه السلام قَالَ: **«نَزَلَ الْقُرْآنُ بِإِيَّاكِ أَعْنِي واسْمَعِي يَا جَارَةُ»**[1]، وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهعليه السلام قَالَ: **«.. مَا عَاتَبَ الله عَزَّ وجَلَّ بِه عَلَى نَبِيِّهﷺ عَنَى بِذَلِكَ غَيْرَه»**[2].

وروى عليُّ بن إبراهيم القمِّي في تفسيره: قال الصادقُعليه السلام: «إنَّ الله بعث نبيَّه بإياكِ أعني واسمعي يا جارة»[3].

نماذج من خطاب (.. اسمعي يا جارة):

ويُؤيِّد ذلك أنَّ القرآن خاطبَ النبيَّﷺ في الكثير من الآيات بما لا يشكُّ أحدٌ بأنَّه غير معنيٍّ ولا مقصود من تلك الخطابات، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ

---

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج٢ / ص٦٣١.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج٢ / ص٦٣١.

(٣) تفسير القمّي - علي بن إبراهيم القمّي - ج١ / ص١٧.

(٤) الزمر/ ٦٥.

﴿ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، فكيف يُخاطَب النبيُّ ﷺ بهذا اللحن من الوعيد؟! وكيف يتمُّ تحذيرُه من الشرك وهو صاحب الدعوة إلى التوحيد الخالص لله تعالى، وقد كابد من أجل إقامة التوحيد وترسيخ دعائمه أشدَّ المكابدة وتلقَّى في ذلك أبلغ الأذى؟!

إنَّ ملاحظة ذلك وحده يُعدُّ قرينةً بيِّنةً على أنَّه ليس هو المقصود من مثل هذه الخطابات وإنَّما وُجِّه الخطاب إليه لأنَّه المُخاطَب بالوحي، ولأنَّ ذلك أبلغُ في وعظ المقصودين بالخطاب.

منبّه: ملاحظة مقامات النبيّ ﷺ في القرآن الكريم:

ويتعزَّز هذا الفهمُ من ملاحظة المقاماتِ السامية التي منحَها الله تعالى نبيَّه ﷺ والثناءِ الجليل الذي أثنى به عليه في القرآن الكريم، فقد خاطبه بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴾[3]، وأكَّد بالعديد من التأكيدات بأنَّه الذي يهدي إلى الصراط المستقيم وأنَّ صراطَه هو صراطُ الله في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ

---

(١) الإسراء/ ٣٩.

(٢) يونس/ ١٠٦.

(٣) الأحزاب/ ٤٥-٤٦.

ٱلْأُمُورُ ﴾[١]، وقد نوَّه القرآنُ على أنَّ سبيل الرسولﷺ هو سبيلُ أهل البصائر القائم على التنزيه لله والنفي المُطلق للشرك، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[٢]، وقد أكَّد القرآنُ في الكثير من الآيات أنَّ ما يُتلى على النبيِّ ﷺ ويتلوه على قومِه هو الحقُّ وأنَّه من المُرسَلين، وأنَّه أُرسل كافَّة للناس، وأنَّه ورحمةٌ للعالمين، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[٣]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[٤]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٥]، وقد أفاد القرآن في العديد من الآيات بأنَّ هذا الرسولﷺ قد بشَّرت بمبعثِه الرسالات والكتب التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام، فمِن ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٦].

---

(١) الشورى/ ٥٢-٥٣.

(٢) يوسف/ ١٠٨.

(٣) البقرة/ ٢٥١.

(٤) الأنبياء/ ١٠٧.

(٥) سبأ/ ٢٨.

(٦) الأعراف/ ١٥٧.

هذا وقد أشارت الآياتُ من سورة النجم أنَّ النبيَّ الكريمﷺ قد حَظي من مقام القُرب والمعرفة الإلهيَّة بما لم يَحظَ به أحدٌ ممَّن سبقه من أنبياء الله ورسلِه، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴾[1].

هذا وقد أطلقَ القرآنُ الأمرَ بإطاعة الرسولﷺ في العديد من الآيات وقرَن طاعته بطاعة الله تعالى، وما ذلك إلا لعلمِه جلَّ وعلا بكمالِه وعصمتِه واستقامتِه المُطلقة، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾[3] وقد اعتبر المبايعة للرسولﷺ مبايعةً لله تعالى والنكثَ لبيعة الرسولﷺ نكثًا لعهد الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[4]، وقد قرَن التمرُّدَ عليه بالتمرُّدِ على رسول

---

(1) النجم/ ٣-١٨.

(2) آل عمران/ ٣٢.

(3) النساء/ ٨٠.

(4) الفتح/ ١٠.

اللهﷺ وتوعَّد المتمرِّدين على رسول اللهﷺ بجهنَّم والخزي العظيم قال تعالى: ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدًا فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ ﴾[1].

وقال تعالى يصفُ الاستجابة لأوامر الرسولﷺ بأنَّها مبعثُ الحياة والسعادة الحقيقيَّة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾[2]، وأمرَ بالإستنان بسيرتِه وإعتمادِها أُسوةً حسنة، وأكَّد بأنَّ رجاء الله تعالى يكونُ بالإهتداء بهدْيه قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾[3]، ذلك لأنَّه كما وصفَه القرآن بقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[4]، ولأنَّه: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[5]، ولأنَّ الله تعالى قد أعطاه مقام المعلِّم للكتاب والحكمة والمُلهم لتزكية القلوب وتهذيبها: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾[6]، ولهذا صار جديرًا بصلاة الله تعالى عليه، وصلاة ملائكته، وجديرًا بأنْ يُصلِّيَ عليه عبادُ الله آناء الله وأطراف النهار،

---

(١) التوبة/ ٦٣.

(٢) الأنفال/ ٢٤.

(٣) الأحزاب/ ٢١.

(٤) القلم/ ٤.

(٥) التوبة/ ١٢٨.

(٦) البقرة/ ١٥١.

وأن يسلِّموا لأوامره ويُذعنوا لما يُرشدُ إليه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[1]، فليس لهم أنْ يتخلَّفوا عنه ﴿وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[2]، فـ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[3] بل إنَّه قد بلَغ من إحتفاء الله تعالى بنبيِّه ﷺ وعظيم تقديره لمقامِه السامي أنْ حذَّر من رفع الصوت في محضرِه الشريف، وإعتبار ذلك من مُحبِطات الأجر، وأنَّ غضَّ الصوت في محضره والتسليمَ لما يأمرُ به ويقضي فيه من أُصول التقوى وعلائم الفلاح والنجاح فيما امتحن الله عباده قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ۚ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[4].

خلاصة:

إنَّ قليلًا من التأمُّل والنظر في هذه الآيات وغيرها بعيدًا عن المكابرة يُفضي إلى اليقين بأنَّه ﷺ ليس مقصودًا من الخطاب بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

---

(١) الأحزاب/ ٥٦.

(٢) التوبة/ ١٢٠.

(٣) الأحزاب/ ٦.

(٤) الحجرات/ ٢-٣.

(٥) الإسراء/ ٣٩.

وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۞ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[٢]، فهل يتعقَّل من أحدٍ أنْ يُخاطَب الصادع بالآيات والمنافِح عنها وعن صدقِها بكلِّ جهده، هل يتعقَّل من أحدٍ أنْ يكون هو المقصود بالتحذير من التكذيب بالآيات؟! فحتَّى مَن لا يُؤمن بالقرآن ومصدره ويقرأُ القرآن بإعتباره كتابًا من كتب الأديان فإنَّه بعد ملاحظته للآيات التي ذكرناها لا يختلجُ في ذهنه أنَّ الصادع بالقران مقصودٌ من مثل هذه الخطابات، فمثلُ هذه الخطابات وُجِّهت للنبيِّ الكريمﷺ بصفتِه المُخاطَب بالوحي، وإلا فهي مسوقةٌ على نحو المثل العربي «إيَّاك أعني واسمعي ياجارة».

الجواب الثاني:

هو أنَّه لو قطعنا النظر عمَّا ذكرناه في الجواب الأول فإنَّ الآية وهي قوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾[٣] ليس فيها دلالةٌ بل ولا إشعار على أنَّ نبيَّ الإسلامﷺ كان في شكٍّ ممَّا أُنزل إليه من ربِّه، فالآيةُ قد سِيقت مساق القضيَّة الشرطيَّة، ومن المعلوم أنَّ القضايا الشرطيَّة لا تتكفَّل بإثبات تحقُّق موضوعِها والذي هو الشرط وإنَّما تفترضُه

---

(١) الزمر/ ٦٥.

(٢) يونس/ ٩٤-٩٥.

(٣) يونس/ ٩٤.

افتراضًا، فلو اتَّفق تحقّقه خارجًا ترتَّب عليه الجزاء المشروط، فهي لا تقولُ إنَّ الشرط قد تحقَّق أو يُمكن تحقُّقه بل تقولُ إنَّ الشرط لو تحقَّق فإنَّ الجزاء يترتَّب بقطع النظر عن إمكانيَّة وقوع الشرط أو استحالته، فقد تفترض الجملة الشرطيَّة شرطًا يستحيلُ وقوعه كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، فإنَّ تعدُّد الآلهة أمرٌ مستحيل ـ لا أقلّ بنظر الصادع بهذه الآية ـ، ورغم استحالة وقوع الشرط إلا أنَّ الآية افترضته ورتَّبت عليه الجزاء، وكذلك هو الشأن في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾[2]، فأنْ يكون للرحمن ولدٌ فهذا مستحيل، ولكنَّ الآية افترضته ورتَّبت عليه الجزاء، أي على فرض وقوعه الذي لن يتحقَّق حتمًا.

وقد تعارف القول مثلًا: إنْ كان العددُ خمسة زوجيًّا فإنَّه ينقسمُ إلى متساويين، فمثلُ هذه القضيَّة لا تُخبر عن أنَّ العدد خمسة زوجيٌّ بل ولا تُخبر عن إمكانيَّة أنْ يكون العدد خمسة زوجيًّا وإنَّما تُخبر عن أنَّه ينقسمُ إلى متساويين لو فُرض أنَّه من الأعداد الزوجيَّة، فكون الخمسة من الأعداد الزوجيَّة وإنْ كان مستحيلًا إلا أنَّ فَرض المحال ليس بمحال.

الآية مسوقة على نحو القضية الشرطيَّة:

كذلك هو الشأن فيما فرضته الآية المباركة فإنَّها لا تُخبر عن وقوع الشكِّ من

---

(١) الأنبياء/ ٢٢.

(٢) الزخرف/ ٨١.

المُخاطَب، بل ولا تُخبر عن إمكانيَّة وقوع الشكِّ منه، فهي ساكتة عن ذلك أي أنَّها غير متصدِّية للإثبات أو النفي كما هو الشأنُ في مطلق القضايا الشرطيَّة، نعم هي متصدِّية لتعليق المشروط والجزاء على شرط إنْ قُدِّر له الوقوع والتحقُّق ترتَّب المشروط، فمفادُ الآية أنَّ المُخاطَب إنْ وقع منه الشكُّ فليسأل الذين يقرأون الكتاب. فهي لا تُثبت وقوع الشكِّ من المخاطَب بل ولا تُثبت إمكانيَّة وقوعه منه، بل هي تُعلِّق الأمر بالسؤال على فرضيَّة وقوع الشكِّ منه والذي قد يكون مستحيلَ الوقوع من المُخاطَب.

إذا كان الشرط مستحيلاً فما هو مبرّر افتراضه؟

قد تقولُ إذا كان صدور الشرط من المُخاطَب مستحيلًا فما معنى تصدِّي المتكلِّم لافتراضه؟ أليس ذلك من اللغو والعبث؟!

والجواب: إنَّ كون الشرط مستحيل الوقوع لا يستلزمُ عبثيَّة إفتراضه، فثمة الكثيرُ من الأغراض التي قد تدعو المتكلِّم لإفتراض قضيَّةٍ شرطيَّة يكون شرطُها مستحيلَ الوقوع، فمِن ذلك التعليم أو التنبيه على الاستحالة التي قد يكونُ مغفولًا عنها، وقد يكونُ غرضُ المتكلِّم من ذلك الإحتجاج، وقد يكون غرضُه التوبيخ أو الاستنكار، وقد يكون غرضُ المتكلِّم التعبير عن الوثوق والاطمئنان أو التأكيد، وقد يكون غرضُه إرشاد من يصلُه الخطاب وإنْ لم يكن هو المخاطَب بالكلام ابتداء.

أمثلة توضيحية:

فحين يقولُ المعلِّم لتلامذته: إنْ كان العدد خمسة زوجًا فهو ينقسمُ إلى متساويين فإنَّ غرضه من ذلك هو التعليم، فذلك هو الذي دفعه إلى أنْ يفترض قضيَّةً شرطيَّة يكون شرطُها مستحيل الوقوع، وحين يقولُ المتكلِّم: لو صحَّ أنْ يكون الشيءُ الواحد موجودًا ومعدومًا في آنٍ واحد لصحَّ إجتماع النقيضين، فغرضُ المتكلِّم من فرض هذه القضية التنبيه إلى خطأ المُخاطَب أو الاحتجاج على فساد رأيه.

وقد يقولُ المتكلِّم للمُخاطَب: لو نطَق الجدار لرقَّ قلبُك، فإنَّ غرضه من ذلك هو التوبيخ، ولو قال للمُخاطب: إذا دخل الجملُ في سَمِّ الخياط فإنَّك سوف تُذعن لِما أقول، فإنَّ غرض المتكلِّم من ذلك هو الاستنكار على عناد المخاطَب، وقد يقولُ المتكلِّم: لو شهدَتْ الجبال والأشجار أنَّ زيدًا قاتلٌ لما صدَّقتُها، فإنَّ غرضه من ذلك هو التعبير عن اطمئنانه ببراءة زيد، وثمة أغراضٌ أخرى كثيرة تُصحِّح للمتكلِّم افتراض قضيَّةٍ شرطيَّة يكون موضوعُها مستحيل الوقوع أو يكون وقوعُه مُستبعدًا، فدعوى عبثيَّة افتراض قضيَّةٍ شرطيَّة يكونُ موضوعُها مستحيل الوقوع لا تصح.

الغرضُ من افتراض وقوع الشك:

ومن هنا لا مانع من افتراض الآية وقوع الشك من النبيِّ ﷺ والذي هو مستحيل الوقوع، وليكن الغرض من ذلك هو إرشاد مَن يصلُه الخطاب ممَّن

لا يستحيلُ في حقِّه الشك، أو يكون الغرضُ من ذلك التعبير عن الاطمئنان واليقين بحقَّانيَّة ما ينزل على النبيِّ ﷺ، فكأنَّ الآية أرادت القول إنَّه لا ريب فيما أنزلناه عليك حتى أنَّ الأعداء يشهدون بذلك فاسألهم إنْ شئت. وهذا الأسلوب من الكلام متعارفٌ عند العرف وأهل المحاورة فقد يأتي المتكلِّم ـ الذي هو مورد ثقةٍ كاملة لدى المخاطَب ـ بعددٍ من الإخبارات ثم يقول للمخاطَب إنْ لم تصدِّق ما أخبرتُك به فأسأل مَن كان معي، أو فاسأل عن ذلك حتى المناوئين إليَّ، فالمتكلِّم لا يقصد من ذلك أنَّ المُخاطَب يشكُّ أو يُمكن أنْ يشكَّ في صدقِه، بل يقصدُ من ذلك التعبير عن وثوقِه الكامل بصحَّة ما أخبره به، وأنَّ ما أخبره به حقيقةٌ لا يشوبُها ريب. وقد يكون غرضُه من قوله إنْ لم تصدِّق ما أخبرتُك به فاسأل مَن كان معي وأسأل حتى المناوئين إليَّ، قد يكون غرضُه ذلك الإرشاد إلى وسيلة التوثُّق من كلامِه لَمن يتَّفق له عدم التصديق بكلامه ممَّن يصلُه الخطاب.

فذلك هو مؤدَّى قولِه تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾[1] فإنَّ الآية لا تقصدُ من هذا الخطاب إمكانيَّة أنْ يشكَّ النبيُّ ﷺ فيما أنزله الله إليه، بل تقصدُ من هذا الخطاب التأكيد على صدق ما أنزله الله إليه من معارف، فمفادُ الآية أنَّ هذه المعارف التي ألقيناها إليك حقائقُ لا يشوبُها ريبٌ أو شك، حتَّى أنَّ أهل الكتاب لا يسعُهم إنكارها. وقد

(١) يونس/ ٩٤.

يكونُ من قصد الآية مضافًا إلى ذلك الإرشاد لَمن يصلُه هذا الخطاب إلى وسيلة التوثُّق من صدق ما أنزله الله على الرسولﷺ فإنَّ الواضح أنَّ هذه المعارف لا تستهدفُ النبيَّ ـ المخاطَب بها ـ وحده بل هي تستهدفُ كلَّ من يصلُه الخطاب، والذي يصلُه الخطاب قد لا يحصل له الوثوق من صحَّة هذه المعارف، فالآيةُ تُرشِدُه إلى وسيلةٍ من وسائل الإستيثاق.

وخلاصة القول: إنَّ تعليق الأمر بسؤال أهل الكتاب على الشك وكون المخاطَب بهذه القضيَّة التعليقيَّة هو النبيَّ الكريمﷺ، لا يعني وقوع الشكِّ منه، بل ولا يعني احتمال وقوع الشكِّ منه، بل هي قضيَّةٌ تعليقيَّةٌ شرطيَّةٌ أُريد منها التعبير عن كمال الوثوق بحقَّانيَّة ما أنزله الله على نبيِّهﷺ من معارف، وأُريد منها الإرشاد لكلِّ مَن يقع منه الشكُّ ممَّن يصلُه الخطاب بأنَّ له أنْ يستوثق من ذلك بسؤال مَن يقرأون الكتاب.

هل الإحالة تدلُّ على الأقوائية؟

وأما أنَّ الإحالة على أهل الكتاب هل تقتضي الدلالة على أنَّ حجَّتهم أقوى من القرآن؟

فالجوابُ: إنَّها لا تقتضي الدلالة على ذلك بل ولا تقتضي الدلالة على الإلتزام بوثاقتِهم وصدقهم، فغايةُ ما تقتضيه الإحالة في مثل هذه الآية هو الإحتجاج بقولِهم بصفتِهم الطرف المُنتظَر منه أنْ يكون محايدًا، فالآيةُ قد نزلت في مكة وهي سورة يونُس، والمعارفُ التي تحدَّثت عنها آياتُ السورة التي

سبقتْ هذه الآية كلُّها معارفُ تحظى بالقبول عند أهل الكتاب وهي مدوَّنة في كُتبهم، فهي قد تحدَّثت مثلًا عن إمكانيَّة أنْ يوحِي الله تعالى إلى رجلٍ ويبعثُه رسولًا إلى قومِه، وتحدَّثت عن أحوال نبيِّ الله نوح وقومِه، ثم تحدَّثت عن أنَّ الله تعالى قد بعث رسلًا إلى أقوامِهم من بعد نوح عليه السلام وجرت سنَّته تعالى في ذلك إلى أنْ بعث موسى وهارون عليهما السلام إلى فرعون وقومه، ثم تحدَّثت السورة عمَّا وقع لفرعون وقومه من الغرَق بسبب استكبارهم وعنادهم، وتحدَّثت بعد ذلك عن نجاة بني إسرائيل وأنَّ الله تعالى بوأهم بعد فرعون مُبوَّأ صدقٍ ورزقَهم من الطيِّبات، بعد كلِّ ذلك قال الله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾(١)، فالمعارفُ التي تصدَّت السورة لبيانها كلُّها معارفُ تحظى بالقبول والتصديق من قِبل أهل الكتاب، فليس في السورة ما يُنكره أهلُ الكتاب أو ما يسعُهم إنكاره، فهي لم تتحدَّث مثلًا عن عيسى ورسالتِه وصلبِه، وعن أُمِّه مريم عليها السلام والذي هو محل خلافٍ وشقاقٍ بين اليهود والنصارى، ولم تتحدَّث عن قوم عاد وثمود حيثُ تخلو كتبُهم من ذلك، فما ورد من أحداثٍ ومعارفَ في سورة يونس ليس موردًا لتكذيب أهل الكتاب بل ولا يسعُهم تكذيبُها وإنكارها، فليس في وسعِهم مثلًا إنكار إمكانيَّة أنْ يُوحَى من قبل الله تعالى إلى رجلٍ وأنْ يبعثَه الله إلى قومه، فلو أنكروا ذلك لانهدم أساسُ دينِهم،

---

(١) يونس/ ٩٤.

وكذلك لا يسعُهم الإنكار لرسالة موسى وهارون عليهما السلام، وأمَّا أنَّ الله قد بوَّأ بني اسرائيل مُبوَّأَ صدقٍ ورزقَهم من الطيِّبات فهو موردُ افتخارٍ واعتزازٍ لليهود، فمَن المُستبعَد أن يتنكَّروا لذلك، وأمَّا رسالة نوح عليه السلام وما وقع له مع قومه فهو أمرٌ لا يضرُّهم الإقرارُ به بل لو أنكروه ثم ظهر للناس أنَّ ذلك مسطورٌ في كتبِهم كان تنكُّرهم موجبًا لتوهينهم وسقوط مصداقيتِهم، فخشيتُهم من ذلك وهم عقلاء سوف يدفعُهم إلى عدم الإنكار.

منشأ الإحالة على أهل الكتاب:

فالإحالةُ عليهم ليس لأقوائيَّة حجَّتِهم بل، وليس لأنَّهم من أهل الصدق عند الله ورسوله صلى الله عليه وآله بل لأنَّهم يحظون بالتقدير والإكبار عند مشركي مكة، فهم ينظرون إليهم بإعتبارهم علماء ويقرأون الكتب ويعرفون أخبار الماضين والمُفترض أنَّهم ليسوا طرفًا في النزاع، فلا هم آمنوا بالنبيِّ محمَّد صلى الله عليه وآله كما أنَّهم ليسوا من المشركين، فمنشأُ الإحالة عليهم هو ذلك، وهو أمرٌ متعارفٌ في الخصومات فقد يُحيل الخصم على رجلٍ يراه زنديقًا أو عدوًّاا وذلك لأنَّ الطرف الآخر يقبلُ بشهادتِه.

لا مجازفة!

وممَّا ذكرناه يتَّضح الجواب على ما ذكره صاحبُ الشبهة من دعوى أنَّ الإحالة في الآية على اليهود والنصارى يُعدُّ مجازفة، إذ لعلَّهم يُنكرون ويشهدون بخلاف ما أفاده القرآن في سورة يونُس، فإنَّ إنكارهم ـ كما ذكرنا ـ غيرُ ممكنٍ

في أكثر ما أفاده القرآنُ ومستبعدٌ غايةَ الإستبعاد في البعض الآخر، ولو أنكرَ بعضُهم فإنَّ النبيَّ ﷺ سيجدُ منهم من يُقرُّ له بمطابقة ما عندهم لِما أفاده القرآن، ثم إنَّه يكفي لإثبات صدق النبيِّ ﷺ عند المشركين لو أنصفوا إقرار أهل الكتاب بمطابقةِ أكثر ما أورده القرآنُ لما هو مكتوبٌ عندهم، فإنَّ المشركين على درايةٍ كاملة بأنَّ النبيَّ ﷺ لم يتلقَّ علمَ ذلك من أحدٍ، ولم يكن يقرأُ الكتب، فكان طيلةَ عمره الشريف بين ظهرانيهم، فهم يعلمون بتفاصيل أحوالِه، فمِن أينَ له العلمُ بأحوال الرسالات لولا أنَّه صادقٌ في دعواه تلقِّي ذلك عن الوحي.

الآيةُ على عكس المُدَّعى!

إنَّ هذه الآية خلافًا لما يُحاولُه صاحبُ الشبهة من أبلغ الآيات دلالةً على رسوخ يقينِ النبيِّ ﷺ بصدق دعوته، فرغم عدم علمِه بما عند أهلِ الكتاب وهل أنَّ ما عندهم مطابقٌ لِما جاء في القرآن أولا، ورغم ذلك صدعَ بالآية التي أحالت عليهم وما ذلك إلا ليقينِه بصدق القرآن أنَّ ما جاء به مطابقٌ لِما عند أهل الكتاب.

وبتعبير آخر: إنَّ النبيَّ ﷺ لم يكن على درايةٍ بما هو مسطورٌ في كُتب أهل الكتاب إلا من طريق الوحي، فهو لم يختلط بهم ولا اطَّلع على كُتبِهم، ولم يتعلَّم لغاتِهم، فرغم ذلك حين أخبره القرآنُ بما يعتقدون وبما يلتزمون تيقَّن بذلك وحينَ أمرَه القرآنُ بالإستشهاد بهم لم يتردَّد في أنْ يدعوَ المشركين وسائرَ الناس إلى سؤالهم رغم عدم وقوفِه على كُتبِهم، وذلك يُعبِّر عن كمال يقينِه بأنَّ ما أخبَرَه به القرآن من عقائدِهم وما يلتزمونَ به هو الواقعُ الذي لا يشوبُه ريب.

والحمد لله ربِّ العالمين



الشبهة السادسة والثلاثون

هل يدل القرآن على إمكانية أن ينسى النبي ﷺ

الشبهة السادسة والثلاثون

هل يدلُّ القرآن على إمكانيَّة أن ينسى النبيُّ ﷺ؟

الشبهة:

قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ * إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾[1]

الآيةُ من سورة الأعلى تدلُّ على جواز وإمكانيَّة أنْ ينسى النبيُّ ﷺ شيئًا من القرآن قليلًا أو كثيرًا، وحينئذٍ كيف يصحُّ للمسلمين الوثوق والإطمئنان بأنَّ القرآنَ الذي عندهم هو كلُّ القرآن؟! فلعلَّ بعضَ آياتِه بل لعلَّ الكثير من آياته قد نسيَها النبيُّ ﷺ فلم يبلِّغها، أو بلَّغَها ثم نسيَها فضاعت بمرور الأيام، وإذا جاز عليه نسيانُ بعض الآيات جاز عليه أنْ ينسب ما ليس من القرآن إلى القرآن غفلةً واشتباهًا، لأنَّ مَن يجوزُ عليه النسيان تجوزُ عليه الغفلة ويجوزُ عليه الإشتباه، وبذلك لا يمكنُ الإطمئنان بأنَّ هذا القرآن من عند الله تعالى.

الجواب:

(لا) نافية وليست ناهية!

الآيةُ المباركة من سورة الأعلى لا تُنافي الأدلَّة القطعيَّة على عصمة النبيِّ ﷺ

---

(١) الأعلى/ ٦-٧.

من النسيان والخطأ، بل هي على ثبوت عصمته من النسيان أدلُّ، فقولُه تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ وعدٌ إلهيٌّ بضمان عدم وقوع النسيان من النبيِّ ﷺ فيما أقرأه الله إيَّاهُ من القرآن، فقولُه تعالى: ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ ليس نهيًا عن النسيان كما قد يتوهَّم صاحبُ الشبهة، بل هي نفيٌ للنسيان، فكلمة (لا) في الآية نافيةٌ وليست ناهية، ولذلك لم يُجزَم الفعلُ المضارع «تنسى» بحذف حرف العلَّة، فلو كانت (لا) ناهية لضُبطت الآية في المصاحف بهذه الكيفيَّة «فلا تنسَ» لأنَّ لا الناهية تجزمُ الفعلَ المضارع، فإنْ كان معتلَّ الآخر كانت علامةُ جزم الفعل هي حذفُ حرفِ العلَّة والتي هي في المقام الألف المقصورة، فعدمُ حذف حرف العلَّة قرينةٌ على أنَّ كلمة (لا) في الآية نافية وليست ناهية.

مفادُ الآية الكريمة:

وعليه فالآيةُ بصدد الإخبار كما هو الشأنُ في سائر الجمَل المنفيَّة، فيكون مفادُ الآية هو إخبار الله عزَّ وجل أنَّ النبيَّ ﷺ لا ينسى ما أقرأه الله إيَّاه من القرآن، فمعنى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ هو أنَّه لا يتحقَّقُ منك نسيانٌ فيما أقرأناك إيَّاه من القرآن، فهو وعدٌ وضمانٌ من الله تعالى بأنَّه لن يقع منك نسيانٌ، وهذا هو مؤدَّى العصمة، فالعصمةُ تعنى أنَّ الله تعالى يحميه ويحجزُه ويحولُ دون وقوعه في النسيان.

لا معنى للنهي عن النسيان!

وممَّا يُؤيدُ أنَّ الآية نافية للنسيان وليست ناهية عنه ـ مضافًا إلى ما بيَّناه ـ أنَّه

لا معنى للنهي عن النسيان، فالنسيان أمرٌ خارجٌ عن الإختيار، فلا يصحُّ النهيُ عنه، فالنهيُ إنَّما يقع على الأمور الإختياريَّة التي يكون للإنسان القدرة على أنْ يفعلها أو يتركها، والنسيان ليس كذلك، فليس باختيار الإنسان أنْ ينسى أو أنْ لا ينسى، بل هو حين ينسى قد لا يلتفت أنَّه قد نسيَ، وقد يعقدُ العزمَ على أنْ لا ينسى ولكنَّه ينسى قهرًا، فالنسيانُ خارجٌ عن الإختيار، وهو على نحوين فقد ينسى دون أنْ يلتفت أنَّه قد وقع في النسيان، وقد يلتفتُ ويكونُ مريدًا لعدم النسيان ورغم ذلك يقعُ في النسيان قهرًا، فالنسيانُ بكلا نحويه خارجٌ عن الإختيار، ولهذا لا يصحُّ النهي عنه لأنَّ النهي إنَّما يتَّجه ويصحُّ في الشؤون الاختياريَّة، فهذه قرينةٌ أخرى على أنَّ قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ إخبارٌ من الله بعدم وقوع النبيِّ ﷺ في النسيان، وليس نهيًا عن النسيان.

دفعُ إشكالٍ مُقدَّر:

قد تقولُ إنَّ النسيان وإنْ كان خارجًا عن الإختيار ولكنَّ أسبابه ـ مثل الإهمال وعدم التيقُّظ والتركيز والتدارُس المستمر ـ اختياريَّة، فالنهيُ عن النسيان نهيٌ عن أسبابِه الإختياريَّة وليس نهيًا عن ذاته، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ هو أنَّه لا تُهمل فتنسى أو لا تشغلْ ذهنَك بغير القرآن فتنسى.

والجواب: هو أنَّه بناءً على هذا الفهم للآية يكون النهي عن النسيان مجازيًّا بمعنى أنَّ النهيَ وإنْ كان متعلِّقًا في ظاهر اللفظ بالنسيان ولكنَّه في واقع المُراد متعلِّقٌ بأسباب النسيان كالإهمال، فقوله: لا تنسَ، أراد منه المتكلِّم لا تُهمِل،

حتى لا تنسى، فيكون قد استعمل لفظًا وأراد منه معنى لفظٍ آخر. وهذا هو الاستعمال المجازي والذي هو استعمالُ اللفظ في غير ما وُضع له، ويُعبَّر عنه بالمجاز في الكلمة، وهو جائزٌ ولكن بشرط قيام القرينةِ على أنَّ المتكلِّم أراد من اللفظ المُستعمَل غير المعنى الذي وُضع له اللفظ، ومع عدم القرينة يتعيَّن حملُ اللفظ على المعنى الموضوع له أي المعنى الحقيقي. وكذلك لو قدَّرنا محذوفًا بأنْ قلنا إنَّ معنى «لا تنس» هو لا تفعل أسباب النسيان فإنَّ هذا الاستعمال مجازي، ويُعبَّر عنه بمجاز الحذف، ولا يُصارُ إليه إلا مع قيام القرينة على إرادته، وحيثُ لا قرينة على ذلك فالمتعيَّن هو أنَّ مدخول كلمة (لا) هو النسيانُ ذاتُه، وحيثُ إنَّ النسيان لا يصحُّ النهي عنه فهذه قرينةٌ على أنَّ (لا) في الآية نافية وليست ناهية، ولذلك قلنا: إنَّ مفاد الآية هو إخبار الله تعالى عن أنَّ النبيَّ ﷺ لا ينسى ما أقرأه إيَّاهُ من القرآن.

مفاد الآية التالية:

وأمَّا قوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ﴾[1] فليس المرادُ منه الإستثناء من قوله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ فيكون ذلك مقتضيًا لجواز وإمكانيَّة وقوع النسيان من النبيِّ ﷺ، بل المرادُ من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ هو الإشارة والتأكيد على أنَّ عدم وقوع النبيِّ ﷺ في النسان مُطلقًا لم ينشأ عن خصوصيَّةٍ ذاتيَّةٍ للنبيِّ ﷺ مستقلَّةٍ عن مشيئةِ الله تعالى، وإنَّما نشأ عدمُ

---

(١) الأعلى/ ٧.

نسيان النبيِّ ﷺ للقرآن عن مشيئة الله تعالى وعصمتِه إيَّاه، ولو لا ذلك لوقعَ عليه النسيان شأنُه في ذلك شأنُ سائر البشر. فتعليقُ عدم وقوع النبيِّ ﷺ في النسيان على المشيئة الإلهيَّة جاء لغرض التأكيد على أنَّك وإنْ كنتَ لا تنسى مطلقًا، لكنَّ ذلك نشأ عن مشيئتنا وعصمتِنا إيَّاك عن النسيان، ولو لا ذلك لكنتَ كسائر الناس، فيكون وِزان هذه الآية وزان قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾[1] فأنتَ لا تركنُ لهم أبدًا ولكنَّ عدمَ ركونِك لهم ناشئٌ عن تثبيتنا لك وعصمتِنا التي منحناك.

قرينة مؤكّدة:

والذي يُؤكِّد أنَّ التعليق على المشيئة لم يأتِ لنفي الإطلاق وإستمراريَّة عدم الوقوع في النسيان، الذي يُؤكِّد ذلك هو أنَّه لو كان المرادُ من قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ أنَّ النبيَّ ﷺ قد ينسى شيئًا من القرآن لكان شأنُه في ذلك شأنَ غيره فكما أنَّ غيره قد ينسى ما حفِظَه أو بعض ما حفِظَه فكذلك النبيُّ ﷺ، فأيُّ معنىً حينئذٍ لتصدِّي الآية للإخبار بأنَّ النبيَّ ﷺ لا ينسى ما أقرأهُ الله إيَّاه.

وبتعبير آخر: إنَّ الواضح من سَوْق الآية وهي قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ أنَّها بصدد البيان لخصوصيَّة ممنوحةٍ من الله تعالى لنبيِّه ﷺ وهي أنَّه لا ينسى ما أقرأه إيَّاه، فلو كان معنى إلا ما شاء الله هو أنَّ النبيَّ ﷺ قد ينسى ما حفِظَه أو بعضَ ما حفِظه لما كان له خصوصيَّةٌ وميزةٌ على سائر الناس، فكلُّ

---

(١) الإسراء/ ٧٤.

أحدٍ من الناس قد ينسى ما حفِظه أو بعضَ ما حفِظَه فأين هي إذن المِنحة الإلهيَّة الخاصَّة بالنبيِّ ﷺ في هذا الشأن إذا كان ينسى ما حفِظَه كما ينسى سائر الناس؟!

فتصدِّي الآية للإخبار بأنَّ النبيَّ ﷺ لا ينسى ما أقرأهُ الله إيَّاه وكونُها بصدد الإمتنان عليه بهذه المِنحة يكشفُ عن أنَّها منحةٌ يختصُّ بها دون سائر الناس، فلو فرضنا أنَّ معنى ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ هو أنَّ النبيَّ ﷺ قد ينسى فمعنى ذلك أنَّه لا خصوصيَّة للنبيِّ ﷺ، وعليه سوف يكون سَوْق الآية أشبه باللغو وتحصيل الحاصل، فكما أنَّ كلَّ أحدٍ من الناس يحفظ وينسى كذلك النبيُّ ﷺ يحفظُ وينسى، وكما أنَّ النبيَّ ﷺ قبل إقرائه يحفظُ وينسى فكذلك هو بعد إقرائه يحفظُ وينسى، فما الذي أضافته الآيةُ اذن؟! وما هو مُصحِّح الإمتنان عليه بشيءٍ يتساوى فيه مع سائر الناس؟! ثم لماذا تصدَّت الآية أساسًا لتبيان أمرٍ واضحٍ وبديهيٍّ ومتحقِّق لجميع البشر؟! فكلُّ البشر يحفظون وإذا شاء الله أنساهم فما هي خصوصيَّة النبيِّ ﷺ في ذلك؟!

كلُّ هذه التساؤلات تشكِّل قرينةً بيِّنةً على أنَّ المراد من قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ معنىً لا يتنافى مع الآية الأُولى المقتضية لإمتناع النسيان على النبيِّ ﷺ مطلقًا، هذا المعنى هو من قبيل إرادة الإشارة إلى أنَّ امتناع النسيان على النبيِّ ﷺ نشأ عن إقدار الله تعالى وتمكينه ولم ينشأ عن خصوصيَّةٍ ذاتيَّة للنبيِّ ﷺ، فالنبيُّ محمَّد ﷺ وإنْ كان لا ينسى مطلقًا إلا أنَّ عدم نسيانه مطلقًا نشأ عن تمكين الله

تعالى، ولو شاء لما مكَّنه ولَمَا أعطاه هذه الخصوصيَّة.

نظائر من التعليق على المشيئة:

فيكون التعليق على المشيئة في الآية من سورة الأعلى كالتعليق على المشيئة في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا * إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ﴾(١)، وكالتعليق على المشيئة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾(٢) فقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ ليس معناهُ نفي الخلود وانقطاع العطاء، إذ أنَّ ذلك لا يتناسب مع التأكيد على أنَّ العطاء غير مجذوذ أي غير مقطوع، ولا يتناسبُ مع التأكيد على وعدِه الناجز للمؤمنين السُعداء بالخلود، فيتعيَّن أنَّ المرادَ من قوله إلا ماشاء ربُّك هو التأكيد على أنَّ خلودهم واستمرار عطائهم واقعٌ سياق مشيئة الله وامتنانه، فابتداءُ نعيمهم كان بفضل الله واستمرارُه كذلك بفضل الله، فالفضل الإلهيُّ ممتدٌّ بامتداد خلودهم.

وكذلك هو معنى التعليق على المشيئة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾(٣)، فقولُه تعالى: ﴿إِن شَاءَ اللَّهُ﴾ ليس معناه إمكانيَّة أنْ لا تصدقُ رؤيا النبيِّ ﷺ فلا يُكتب هم

---

(١) الإسراء/ ٨٦-٨٧.

(٢) هود/ ١٠٨.

(٣) الفتح/ ٢٧.

أنْ يدخلوا المسجد الحرام آمنين مُحلِّقين، بل إنَّ معنى التعليق على المشيئة هو الإشارة إلى أنَّ تحقُّق هذه النبوءة واقعٌ في سياق تمكين الله وإقادره، ولو شاء لما مكَّنهم وأقدرهم على ذلك فليرعو لله تعالى فضلَه وامتنانَه.

النتيجة:

والمتحصَّل إنَّ الآية من سورة الأعلى واضحةُ الدلالة في أنَّ النبيَّ ﷺ لم يقع منه نسيانٌ مطلقًا لشيءٍ من آياتِ القرآن، فعليه فكلُّ روايةٍ منافيةٍ لهذا المعنى فهي مكذوبةٌ وساقطةٌ عن الإعتبار أو مُأوَّلة؛ وذلك لمنافاتِها مع صريح القرآن[1] بعصمة النبيِّ ﷺ عن الخطأ والنسيان والذي لا يختصُّ بالآية من سورة الأعلى، فثمة العشرات من الآيات تقتضي الدلالة على عصمة النبيِّ ﷺ مطلقًا من الخطأ

---

(١) وقد تواترت الروايات عن النبيِّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام بردِّ كلِّ خبرٍ منافٍ لكتاب الله والحكم عليه بأنه باطل ومكذوب، فمن ذلك ما ورد بسندٍ معتبر عن أَبِي عَبْدِ الله الصادق عليه السلام قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِمِنًى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَأَنَا قُلْتُه، ومَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ الله فَلَمْ أَقُلْه». (الكافي - الشّيخ الكلينيّ - ج١/ ص٦٩)

ومنه: ما ورد بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إنَّ على كلّ حقٍّ حقيقةً، وعلى كلّ صواب نورًا، فما وافَقَ كتابَ الله فخُذوه، وما خالَفَ كتابَ الله فدَعوه». (الكافي - الشّيخ الكلينيّ - ج١/ ص٦٩)

ومنه: ما ورد بسندٍ معتبر عن أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله الصادق عليه السلام يَقُولُ: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ والسُّنَّةِ وكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَهُوَ زُخْرُفٌ» أي مزوَّر، (الكافي - الشّيخ الكلينيّ - ج١/ ص٦٩) وورد كذلك بسندٍ معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه». (المقنع - الشّيخ الصّدوق - ص٤٥٨)

ومنه: ما روي عن النبيِّ ﷺ قال: «إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط». (تفسير مجمع البيان - الشيخ الطّبرسيّ - ج١ / ص٣٩).

والنسيان كالآيات التي أطلقتْ الأمر بطاعة النبيِّ ﷺ وقرنت طاعته بطاعة الله تعالى، ولا يصحُّ إطلاق الأمرِ بالطاعة لولا أنَّه كان معصومًا، فمن تلك الآيات قولُه تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[1]، وقولُه تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[2].

وكذلك الأمر بالاستجابة لِما يدعو إليه النبيُّ مطلقًا كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[3]، فإنَّ إطلاق الأمر بالاستجابة لِما يدعو إليه النبيُّ ﷺ لا يصحُّ لولا أنَّه كان معصومًا، وكذلك ما ورد من إطلاق الأمر بالأخذ بما جاء به النبيُّ ﷺ والإنتهاء عمَّا نهى عنه كقولِه تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[4].

وهكذا فإنَّ إعطاء الحجيَّة المطلقة لتعليمه الكتاب وأنَّ كلَّ ما يتلوه ويُعلِّمه ويُبيِّنه من معاني الكتاب فهو حجَّةٌ ومُلزِم، إنَّ هذا التفويض المُطلق لا يتمُّ لولا أنَّه كان عند الله معصومًا من الخطأ والنسيان، قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

---

(١) النور/ ٥٤.

(٢) النساء/ ٨٠.

(٣) الأنفال/ ٢٤.

﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2].

هذا مضافًا إلى ما ورد في العديد من الآيات التي تصَّدت للتأكيد على أنَّ الله تعالى هو من تولَّى حفظ القرآن وحياطتَه من أنْ يشوبَه تحريفٌ أو ينتابَه نقصٌ أو تقعَ عليه زيادة: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[3] وقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[4] وقال جلَّ وعلا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[5].

فإذا كان المُلحد يبتغي الاحتجاج على عدم عصمة النبيِّ ﷺ بالقرآن فهذه هي آيات القرآن، وما أغفلنا ذكره أكثر ممَّا أوردناه بكثير. فليبحث عن حجَّةٍ أخرى ولن تكون إلا داحضة إنْ شاء الله تعالى.

والحمد لله ربِّ العالمين

---

(١) البقرة/ ١٥١.

(٢) آل عمران/ ١٦٤.

(٣) الحجر/ ٩.

(٤) القيامة/ ١٧-١٩.

(٥) فصلت/ ٤١-٤٢.



الشبهة السابعة والثلاثون

ما معنى ﴿لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾؟!

الشبهة السابعة والثلاثون

ما معنى: ﴿ لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾؟!

المسألة:

قال تعالى: ﴿ لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ﴾[1].

السؤال: كيف يتوبُ الله على النبيِّ ﷺ وهو المعصومُ من الخطأ؟!

الجواب:

أولاً: لا ملازمة بين التوبة والمعصية:

منشأُ الإشكال هو توهُّم الملازمةِ بين التوبة وارتكابِ المعصية، وليس من دليلٍ على هذه الملازمة، فقد لا تنشأُ التوبةُ عن ارتكابِ العبد للمعصية، ولكنَّها تنشأ عن مخالفتِه للأولى كتركِه لمستحبٍّ أو فعلِه لمكروه ولو لمرَّةٍ واحدة، وقد تنشأُ عن الشعور بالتقصير وأنَّ طاعاتِه وإنْ تعاظمت لا تفي بعظيم حقِّ الله تعالى عليه فيتوبُ إلى الله من هذا القصور أو التقصير، فالتوبةُ لا تختصُّ بمرتكبي الذنوب

(١) سورة التوبة آية رقم ١١٧.

بل يحتاجُها حتى الأنبياء والأوصياء والملائكة كلٌّ بحسبِه، ولذلك فكلُّ عبادِ الله تعالى على اختلاف مراتبِهم ومقاماتِهم مخاطَبونَ بالتوبة كما يُؤيِّدُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[1].

وعليه فإذا لم تكنْ التوبةُ ملازمةً لارتكاب الذنب فحينئذٍ لا يكونُ قولُه تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ منافيًا لما ثبتَ من عصمتِه ﷺ بالدليل القطعيِّ. هذا أولا.

ثانيًا: إسناد التوبة إلى الله:

إنَّ الفعل «تابَ» في الآية المباركة أُسندُ إلى الله تعالى، ولم يُسند إلى النبيِّ ﷺ والمهاجرين والأنصار، فالتوبةُ تارةً تُسندُ إلى الله تعالى كما في الآية الشريفة، وتارةً تُسند إلى العبد فيُقال تاب المؤمن، فكما يصحُّ وصفُ العبد بالتائب والتوَّاب كذلك يصحُّ وصفُ الله جلَّ وعلا بالتائب والتوَّاب كما وصفَ نفسَه جلَّ وعلا بهذا الوصف في أكثر من آيةٍ، قال تعالى: ﴿وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[4]، فالتوَّاب وصفٌ يصحُّ إسناده لله تعالى، ويصحُّ اسنادُه للعبد كما في قولِه تعالى:

---

(١) سورة النور آية رقم ٣١.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٦٠.

(٣) سورة التوبة آية رقم ١٠٤.

(٤) سورة الحجرات آية رقم ١٢.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾[1] فالتَّوَّابون في هذه الآية الأخيرة وصفٌ للمؤمنين، والتوَّاب في الآيات التي سبقتها وصفٌ لله تعالى.

معنى (تاب الله):

والتوبةُ في الموردين بحسب المدلول اللُّغويِّ والاستعمال القرآنيِّ تعني الرجوع والعودة، فتوبةُ العبدِ إلى الله تعالى تعني رجوعه إلى الله لطلبِ إمَّا المغفرة أو الرحمة أو المزيد من الفضل والقُرب، وتوبةُ الله على العبد تعني الرجوع عليه إمَّا بالمغفرة أو بالمزيد من الرحمة والمزيد من الفضل والتوفيق، فوصفُ الله جلَّ وعلا بالتوَّاب يعنى أنَّه تعالى عوَّادٌ عليهم بالمغفرة أو بالمزيد من الرحمة والفضل.

ومن ذلك يتَّضحُ أنَّه تعالى حينما يُسنِد لنفسه التوبة على أحدٍ لا يكون ذلك بالضرورة بمعنى إرادة العودة بالمغفرة على العبد، فقد يكون المُراد من « تاب الله على فلان» هو أنَّه عاد عليه بالمغفرة من ذنبٍ ارتكبه، وقد يكون المرادُ من ذلك أنَّه عاد عليه بالمزيد من الرحمة والتوفيق والفضل أو عاد عليه بالمزيد من الإعلاء لدرجته، ويتحدَّد المراد من «تاب الله» من ملاحظة القرائن السياقيَّة والمكتنِفة بالنصِّ، أو مِن ملاحظةِ القرائن الخارجيَّة المُستفادة من النصوص الأخرى.

مفاد الآية الكريمة:

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٢٢.

وَٱلۡأَنصَارِ ﴾ هو أنَّه تعالى عاد عليهم بالمزيد من الرحمة والفضل، وذلك بقرينة أنَّ الآية كانت بصدد مدح المهاجرين والأنصار على صبرِهم في ساعة العُسرة يوم تبوك، قال تعالى: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلۡعُسۡرَةِ مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ مِّنۡهُمۡ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّهُۥ بِهِمۡ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾، فلم تكن توبةُ الله على المهاجرين والأنصار في هذه الآية بسبب ارتكابهم لخطيئةٍ، بل لصبرِهم مع النبيِّ ﷺ في ساعة العُسرة، وهذا يقتضي أنْ لا تكون التوبةُ بمعنى التجاوز عن خطيئتِهم لأنَّ الآية لم تكن بصدد الإشارة إلى خطيئةٍ ارتكبوها، بل بمعنى الإنعطاف والعودة عليهم بالمزيدِ من الرحمة والفضل.

تمامًا كما هو الحال في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾[1] فإنَّ معنى قوله: ﴿بَارِئِكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ هو أنَّه عاد عليكم بالرحمة والرأفة والتيسير، فلم يفرض عليكم قيام الليل كلِّه أو أكثرِه لعلمِه بأنَّكم لا تُطيقون ذلك، فالتوبةُ في الآية لم تكن بمعنى العودة عليهم بالمغفرة، فهي لم تكنْ بصدد الحديث عن ذنبٍ ارتكبوه.

وهذا بخلاف معنى «تاب» في مثل قوله تعالى: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ قَالَ

---

(١) سورة المزمل آية رقم ٢٠.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٧٨.

مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ فإنَّ الواضح من سياق الآيتين أنَّ معنى قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ هو أنَّه تعالى عاد عليهم بالمغفرة، وذلك لأنَّ الإخبار عن التوبة في الآيتين تعقَّب الإخبار عن ارتكابهم لخطيئةٍ فناسبَ أنْ يكون معنى التوبة هو العودة على المخطئين بالمغفرة والتجاوز عن الخطيئة.

إذن فالتوبةُ لا تعني في كلِّ استعمالاتِها العودة على العباد بالمغفرة من الذنوب بل قد تُستعمل في إرادة هذا المعنى، وقد يُراد منها العودة على العباد بمثل الرحمة والرأفةِ والفضل أو الإعلاء للدرجة، ويتحدَّد ذلك من ملاحظة السياق والقرائن.

وحيثُ إنَّ قولَه تعالى: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ كان بصدد المدح، ولم يكن بصدد الحديث عن خطيئةٍ ارتُكبتْ فتاب الله على مرتكبِها لذلك فالمتعيَّن من معنى قوله: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ ﴾ هو أنَّه تعالى عاد عليهم بالرحمة والمزيد من الفضل.

دعوى مردودة:

ودعوى أنَّ منشأ التوبة هو زيغُ قلوبِ فريقٍ من المهاجرين والأنصار، لذلك فمعنى التوبة هو العودة عليهم بالمغفرة من هذه الخطيئة، فجوابُها أنَّ الزيغ الذي كاد أنْ يقع إنَّما أُسند لفريقٍ من المهاجرين والأنصار، فما معنى أنْ

يتوب الله على النبيِّ ﷺ وجميع المهاجرين والأنصار من خطيئةٍ لم تقعْ إلا من فريقٍ منهم؟! فالصحيحُ أنَّ معنى تاب الله على النبيِّ ﷺ والمهاجرين والأنصار كان بمعنى العودةِ عليهم بالمزيدِ من الرحمةِ والفضل.

قرينة خارجيَّة على المراد:

وثمة قرينةٌ من الخارج مضافًا للقرينة الداخليَّة تدلُّ على أنَّ المراد من التوبة على النبيِّ ﷺ في الآية الكريمة هو العودة عليه بالمزيد من الفضل والإعلاء للدرجة، والقرينةُ هي الأدلة القطعيَّة على عصمة النبيِّ ﷺ من ارتكاب مطلقِ الذنوب الخطيرِ منها والحقير.

فقد ثبت في علم الأصول ـ وكما هو مقتضى طريقةِ العقلاء وأهل المحاورة في فهم الخطابات ـ أنَّه إذا ورد خطابٌ وكان يحتمل معنيين وكان أحدُهما منافيًا لما قام الدليل القطعيُّ على امتناعه فإنَّ المتعيَّن هو حملُ الخطاب على المعنى الثاني غير المنافي للدليل القطعيِّ، ومن هنا حمَلَ المفسِّرون قولَه تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[1] على إرادة ذات الله جل وعلا، وذلك لأنَّ حمل الوجه على جارحةِ الوجه يستلزمُ التجسيم والتشبيه، وحيثُ إنَّ الله تعالى مُنزَّهٌ عن التجسيم والتشبيه لذلك يتعيَّن حمْلُ الوجه في الآية على المعنى الثاني وهو إرادةُ ذات الله جلَّ وعلا، فإنَّ هذا المعنى هو المعنى غير المنافي للدليل القطعيِّ المقتضي لامتناع التجسيم والتشبيه على الله جلَّ وعلا.

---

(١) سورة الرحمن آية رقم ٢٧.

فالمقامُ من هذا القبيل، فحيثُ ثبت بالدليل القطعيِّ ـ والذي أشرنا إليه في مقالاتٍ سابقة ـ أنَّ النبيَّ الكريمﷺ معصومٌ عن ارتكاب الذنوب لذلك تعيَّن حملُ قولِه تعالى: ﴿ لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ على إرادة المعنى غيرِ المنافي لما يقتضيه الدليلُ القطعيُّ.

والحمدُ لله ربِّ العالمين



إذا كان الله ليس في مكان فلماذا المعراج

الشبهة الثامنة والثلاثون

إذا كان الله ليس في مكانٍ فلماذا المعراج؟

المسألة:

يشكل علينا البعض بقولهم إنَّ الله تعالى لا يحدُّه مكانٌ كما أطبقت عليه أعلامُ الطائفة، فكيف نفهمُ معراجَ الرسول الأعظمﷺ إلى السماء، ومنها إلى سدرة المُنتهى، ومنها إلى حُجُب النور ومناجاته لله تعالى؟

الجواب:

ليس عروجاً إلى الله سبحانه!

المعراجُ كان إلى السماوات العُلى وإلى سدرة المُنتهى وإلى جنَّة المأوى ولم يكنْ المعراجُ إلى الله تعالى حتَّى يتوهَّمَ مُتوهِّمٌ أنَّ الله تعالى في مكانٍ، ولهذا أفادت الآياتُ من سورةِ الإسراء وسورةِ النجم أنَّ الغايةَ من الإسراءِ والمعراجِ هي إراءةُ النبيِّﷺ آياتِ الله الكبرى، قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]، فالغايةُ بحسب الآيةِ من الإسراءِ هي إراءةُ النبيِّﷺ آياتِ

---

(١) الإسراء/ ١.

لله تعالى لم يكن ليراها عيانًا لولا الإسراء، وقال تعالى: ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ﴾[1]، فالغايةُ من العروج به حيثُ سدرة المنتهى قد تحقَّقت وذلك لأنَّه ﷺ قد شاهد عندها من آياتِ ربِّه الكبرى، فهو قد شاهدَ هناك كُبريات الآياتِ ولم يكنْ يسعُه ذلك لولا العروجُ به إلى هناك.

تعيين موضع المناجاة لا يستلزم التحيُّز له سبحانه:

وأما مناجاةُ الله تعالى له ﷺ في ليلةِ المعراج فهو لا يعني أنَّ الله تعالى كان هناك، فقد ناجى الله تعالى موسى عليه السلام وكان موسى على الأرض عند جبل الطور، فالله جلَّ وعلا قد يختار لأنبيائِه مواضعَ لمناجاتِه، فاختار لموسى الطور وخاطبَه هناك، فقال له: ﴿إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴾[2]، ولَّما أراد أنْ يُنزِّل عليه التوارة أمرَه بالهجرة إلى وادي الطور ليتلقَّى التوراة هناك قال تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾[3]، إلى أنْ قال: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[4]، إلى أنْ قال: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ

---

(١) النجم/ ١٧-١٨.

(٢) طه/ ١٢-١٣.

(٣) الأعراف/ ١٤٢.

(٤) الأعراف/ ١٤٣.

شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾[(١)]، فهو تعالى اختار لنبيِّه موسى عليه السلام وادي الطور لمناجاتِه، واختار لنبيِّه محمَّدٍ صلى الله عليه وآله سدرةَ المنتهى، فليس معنى اختيارِه تعالى لموضعِ المناجاة أنَّه حينها متحيِّزٌ بذلك المكان، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وكذلك فإنَّ الله تعالى يختارُ مواضع لعبادتِه فينسبُها إلى نفسه فيُسمِّي الكعبة مثلًا بيتَ الله وحرَمَه، ويُسمِّي البيتَ المعمور في السماء بيتَ الله وحرَمَه، ويُسمِّي المسير إلى مثل هذه البيوت هجرةً إلى الله ومسيرًا إليه تعالى كما قال موسى عليه السلام حين تعجَّل المسيرَ إلى طور سيناء: ﴿وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ﴾[(٢)]، وقال تعالى على لسان لوط عليه السلام: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾[(٣)]، وقال على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾[(٤)]، رغم أنَّ هجرة كلٍّ منهما كانت إلى بلدٍ أُخرى غير البلد التي كانا فيها.

جوابُ أهل البيت عليهم السلام:

وقد تصدَّى أهلُ البيت عليهم السلام لنفي ما قد يتوهَّمُه الواهمون من أنَّ العُروجَ بالنبيِّ صلى الله عليه وآله إلى السماء يتنافى مع ما عليه عقيدة التوحيد من أنَّ الله تعالى ليس في مكان، فمِن ذلك ما ورد في معتبرة عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلتُ لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: لأيِّ علَّةٍ عرَجَ الله بنبيِّه إلى السماء ومنها إلى سدرة

---

(١) الأعراف/ ١٤٤-١٤٥.

(٢) طه/ ٨٤.

(٣) العنكبوت/ ٢٦.

(٤) الصافات/ ٩٩.

المُنتهى، ومنها إلى حُجُبِ النور وخاطبَه وناجاه هناك، والله لا يُوصفُ بمكان؟ فقال عليه السلام: «**إنَّ الله لا يُوصفُ بمكانٍ، ولا يَجري عليه زمان، ولكنَّه عزَّ وجلَّ أراد أنْ يُشرِّفَ به ملائكتَه وسكَّانَ سماواتِه، ويُكرمُهم بمشاهدتِه. ويُريه من عجائب عظمتِه ما يُخبرُ به بعد هبوطِه، وليس ذلك على ما يقولُه المشبِّهون، سبحانَ الله وتعالى عمّا يصفون**»[1].

ومنه: ما رواه الشيخُ الصدوقُ بسنده عن أبي حمزة الثمالي ثابتِ بنِ دينار قال: سألتُ زينَ العابدين عليَّ بن الحسين عليه السلام عن الله جلَّ جلالُه هل يُوصفُ بمكان؟ فقال: «**تعالى الله عن ذلك، قلتُ: فلِمَ أُسرى بنبيِّه محمَّدٍ صلى الله عليه وآله إلى السماء؟ قال: ليُريه ملكوتَ السماوات وما فيها من عجائب صُنعه وبدائعِ خلقِه..**»[2] فالغايةُ من الإسراء به إلى السماء هي إراءتُه لملكوتِ السماوات وما فيها من عجائبِ صُنعِ الله تعالى وبدائعِ خلقِه.

ومن ذلك ما رواه الشيخُ الصدوق في التوحيد بسنده عن عمرو بن خالد، عن زيد بن عليٍّ عليه السلام قال: سألتُ أبي سيِّدَ العابدين عليه السلام فقلتُ له: يا أَبَه أخبرني عن جدِّنا رسولِ الله لَمَّا عُرج به إلى السماء وأمَره ربُّه عزَّ وجلَّ بخمسين صلاة كيف لم يسأله التخفيف عن أُمَّتِه حتَّى قال له موسى بنُ عمران عليه السلام: ارجع إلى ربِّك فاسألْه التخفيفَ فإنَّ أُمَّتك لا تُطيق ذلك؟... فقلتُ: فما معنى قولِ موسى عليه السلام لرسولِ الله صلى الله عليه وآله ارجعْ إلى ربِّك، فقال: معناهُ معنى قولِ إبراهيم:

---

(١) علل الشرّائع – الشّيخ الصدوق: ج١ / ص١٣٢.

(٢) الأمالي – الشّيخ الصّدوق: ٢١٣-٢١٤.

﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾، ومعنى قولِ موسى عليه السلام: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾، ومعنى قولِه عزَّ وجلَّ: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]، يعني حجُّوا إلى بيتِ الله، يا بُني إنَّ الكعبة بيتُ الله، فمَن حجَّ بيتَ الله فقد قصدَ إلى الله، والمساجدُ بيوتُ الله، فمَن سعى إليها فقد سعى إلى الله وقصدَ إليه، والمصلِّي ما دام في صلاتِه فهو واقفٌ بين يدي الله جلَّ جلالُه، وأهلُ موقف عرفاتٍ هم وقوفٌ بين يدي الله عزَّ وجل، وإنَّ لله تبارك وتعالى بقاعًا في سماواتِه فمَن عُرِجَ به إلى بقعةٍ منها فقد عُرِجَ به إليه، ألا تسمعُ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[2]، ويقول عزَّ وجل في قصَّةِ عيسى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[3]، ويقولُ عزَّ وجلَّ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[4]»[5].

معنى بلوغه صلى الله عليه وآله حُجُب النور:

وأمَّا ما ورد من أنَّ النبيَّ الكريم صلى الله عليه وآله قد بلغ حُجُب النور فالمرادُ من ذلك هي حُجُب المعرفةِ لله تعالى، فإنَّ المعرفة لله تعالى ذاتُ مراتبَ لا تُحصى، وكلُّ مرتبةٍ من تلك المراتب حجابٌ دون معرفة كُنهِ الله جلَّ وعلا، وكلَّما تخطَّى العبدُ مرتبةً من تلك المراتب زال عن قلبِه حجابٌ من حجُب المعرفة فصار أكثرَ قُربًا

---

(١) الذاريات/ ٥.

(٢) المعارج/ ٤.

(٣) النساء/ ١٥٨.

(٤) فاطر/ ١٠.

(٥) التوحيد - الشيخ الصدوق: ص١٧٧.

من معرفةِ الله جلَّ وعلا، فمعنى أنَّ النبيَّ الكريم ﷺ قد بلغ إلى حُجُب النور هو أنَّه تخطَّى أكثر المراحل والمراتب التي تحولُ دون المعرفة التامَّة لله تعالى، لكنَّه لم يصل إلى تمام المعرفة بل ظلَّت حُجُبٌ من نور المعرفة بالله لم يتهيأ لرسول الله ﷺ التخطِّي لها، ولعلَّ ممَّا يُؤيِّد ذلك ما رُوي عنه ﷺ قوله: «**سُبحانَكَ ما عَرَفناكَ حَقَّ مَعرِفَتِكَ**»[1]، وكذلك ما ورد في الدعاء المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**يَا مَنْ لا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلا هُوَ**»[2].

فرغم أنَّ الحجب التي تخطَّاها النبيُّ ﷺ تفوقُ المراتب التي تخطَّتها ملائكةُ الله جلَّ وعلا، بل وتفوقُ المراتبَ التي تخطَّاها جبرئيلُ عليه السلام، لكنَّ حجبًا من نور عظمة الله ظلَّت تحولُ دون معرفة الرسول التامَّة لله جلَّ وعلا، وهذا هو معنى ما ورد من أنَّ جبرئيل حين بلغ موضعًا قال للنبيِّ ﷺ تقدَّم وتخلَّف هو وقال: لو تقدَّمتُ لاحترقتُ[3]. ذلك لأنه بلغ أقصى ما أُتيح له من المعرفة ولكنَّ النبيَّ الأعظم ﷺ قد أُتيح له من القدرة المعرفيَّة ما أهَّلته لتخطِّي حُجُبٍ معرفيَّة أكثر وأوسع.

الروايات المؤيِّدة

ويُؤيِّد ذلك ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنَّه قال في الآية:

---

(١) الفوائد الطّوسيّة - الحرّ العاملي: ص٣٠٨. بحار الأنوار العلامة المجلسي ج ٦٨ ص ٢٣.

(٢) بحار الأنوار ج ٨٣ ص ٣٣٤، ووردت هذه الفقرة في دعاء يوم عرفة للإمام الحسين عليه السلام كما في البلد الأمين للكفعمي ص ٢٥٤، وكذلك أورده في دعاء آخر مأثور أئمة أهل البيت عليهم السلام ص٣٤٠.

(٣) لاحظ بحار الأنوار ج١٨ ص٣٨٢، مناقب آل أبي طالب لابن شهراشوب ج١ ص١٥٥.

﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[١]: «**انقطعت الكيفيَّة عن الدنوِّ: ألا ترى كيف حُجب جبرائيل عن دنوِّه، ودنا محمَّدٌ إلى ما أُودع قلبُه من المعرفة والإيمان، فتدلَّى بسكونِ قلبِه إلى ما أدناه، وزال عن قلبِه الشكُّ والارتياب**»[٢].

وكذلك ما ورد في معتبرة ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعليه السلام قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ اللهصلى الله عليه وآله: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إلى السَّماءِ بَلَغَ بِي جَبْرَئِيلُ مَكَانًا لَمْ يَطَأْه قَطُّ جَبْرَئِيلُ فَكَشَفَ لَه فَأَرَاه اللهُ مِنْ نُورِ عَظَمَتِه مَا أَحَبَّ**»[٣].

وما ورد عن أبي محمد العسكريعليه السلام أنَّه قال: «**إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وتَعَالَى أَرَى رَسُولَه بِقَلْبِه مِنْ نُورِ عَظَمَتِه مَا أَحَبَّ**»[٤].

رأىصلى الله عليه وآله بقلبه نور المعرفة:

فالذي كُشف للنبيِّصلى الله عليه وآله ليلة المعراج فرآه بقلبه هو بعضٌ من نور عظمة الله بالمقدار الذي أحبَّ الله وشاء له أنْ يراه بقلبِه، والمراد من النور ليس هو الضوء المادِّي بل هو نورُ المعرفةِ والعلم.

ويؤيِّدُ ذلك ما ورد عن أمير المؤمنينعليه السلام في كتاب الاحتجاج قوله: «**فدنا بالعلم فتدلَّى... وغشى النورُ بصره فرأى عظمةَ ربِّه عزَّ وجلَّ بفؤاده، ولم يرها**

---

(١) النجم/ ٨-٩.

(٢) تفسير السّلمي - السلمي: ج٢ / ص٢٨٤، سبل الهدى والرّشاد - الصالحي الشامي: ج٣ / ص١٥٧.

(٣) الكافي - الشّيخ الكليني: ج١ / ص٩٨.

(٤) الكافي - الشّيخ الكليني: ج١ / ص٩٥. التوحيد للشيخ الصدوق ص١٠٨.

بعينِه، فكان كقابِ قوسين بينَه وبينَها أو أدنى»[1].

دفعُ توهّم:

وأما ما قد يُقال بأنَّ المعرفة القلبيَّة بعظمة الله تعالى يمكنُ الوصولُ إليها على الأرض، فلماذا المعراج؟ فإنَّه يُقال: إنَّ المشاهدة العينيَّة والوجدانيَّة للمزيد من آياتِ الله تعالى وملكوتِ سماواته يُسهمُ في التوسيع من أُفقِ المعرفة بجلالِ الله وعظمتِه، فالمعرفةُ التي يُمكن تحصيلُها عند مشاهدة أُفقٍ أضيق من آياتِ الله ليست هي ذاتها المعرفة ـ من حيث المرتبة ـ التي يحظى بها من شاهد أُفقًا أرحب من آياتِ الله جلَّ وعلا، ولذلك أكَّدت الآياتُ من سورة الإسراء وسورة النجم على أنَّ الغاية من المعراج هي إراءةُ النبيِّ صلى الله عليه وآله من آياتِ الله الكبرى.

والحمد لله ربِّ العالمين

---

(١) الاحتجاج - الشيخ الطّبرسي: ج١ / ص٣٢٧.



المصادر والمراجع

* القران الكريم.
١. الاحتجاج: تأليف: الشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان طبعة سنة ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف.
٢. الإرشاد: تأليف: أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد ، توفي سنة ٤١٣هـ، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، نشر دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، طبعت بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
٣. إعلام الورى بأعلام الهدى: تأليف: الشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، توفي سنة ٥٤٨هـ، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى- ١٤١٧هـ، مطبعة ستارة - قم، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة.
٤. الأمالي: تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ، الطبعة الأول ى١٤١٤هـ تحقيق قسم الدراسات الإسلامية -

مؤسسة البعثة نشر دار الثقافة - قم المقدسة.
٥. **الأمالي**: تأليف: الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي الصدوق، توفي سنة ٣٨١هـ تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مطبعة مؤسسة البعثة - قم، الطبعة الأولى-١٤١٧هـ نشر مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.
٦. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف (تفسير البيضاوي)**: تأليف: ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١هجرية، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى ١٤١٨هجرية - ١٩٩٨م، المطبعة: طبع على مطابع دار إحياء التراث العربي، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع- مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان.
٧. **آئين شهر ياري در شرق (أسلوب إدارة المدن في الشرق) (مترجم)**: تأليف صموئيل كندي ترجمة: فريدون بدره اي، الطبعة الاولى ١٣٤٧شمسي، الناشر: بنگاه ترجمه ونشر كتاب- إيران.
٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**: تأليف العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، المتوفى سنة ١١١١هـ الطبعة الثانية المصححة - ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، نشر مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.
٩. **البلد الأمين والدرع الحصين**: تأليف: الشيخ إبراهيم الكفعمي، المتوفى

سنة ٩٠٥هجرية، سنة الطبع: ١٣٨٣هجرية، المطبعة: چاپ أفست مروي، الناشر: مكتبة الصدوق- بازار جنب مسجد سلطاني، تهران- إيران.

١٠. **تاج العروس من جواهر القاموس**: تأليف محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي المتوفى سنة ١٢٠٥هـ دراسة وتحقيق: علي شيري، سنة الطبع ١٤١٤ - ١٩٩٤م، طبع ونشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١١. **تاريخ مدينة دمشق**: تأليف: علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر، توفي سنة ٥٧١هـ تحقيق: علي شيري، سنة الطبع ١٤١٥هـ طبع ونشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

١٢. **التبيان في تفسير القرآن**: تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ﷺ المتوفى ٤٦٠ - ٣٨٥ هـ تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة الأولى، سنة الطبع رمضان المبارك ١٤٠٩هـ المطبعة مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي.

١٣. **تحف العقول عن آل الرسول ﷺ**: تأليف أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني ﷺ من أعلام القرن الرابع، عُنِي بتصحيحه والتعليق عليه علي أكبر الغفاري الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٤ . **التذكرة الحمدونية**: تأليف: محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، المتوفى سنة ٥٦٢هجرية، تحقيق: إحسان عباس - بكر عباس، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، طبع ونشر: دار صادر للطباعة والنشر- بيروت، لبنان.

١٥ . **تفسير ابن أبي حاتم**: تأليف ابن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٢٧هجرية، تحقيق أسعد محمد الطيب، نشر المكتبة العصرية -صيدا.

١٦ . **تفسير أبي السعود المسمى (إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم)**: تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، المتوفى سنة ٩٥١ هجرية، طبع ونشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٧ . **تفسير البحر المحيط**: تأليف: محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي الجياني ، توفي سنة ٧٤٥هـ، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، طبع ونشر دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.

١٨ . **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**: تأليف أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى سنة ٥١٦ هـ، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، طبع ونشر دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٣ هـ.

١٩ . **تفسير العياشي**: تأليف ابو النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي المتوفى سنة ٣٢٠هـ، تحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

٢٠. **تفسير القرطبي (الجامع لاحكام القرآن)**: تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، توفي سنة ٦٧١هـ، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، طبع ونشر دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٢١. **تفسير القمي**: تأليف أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي رحمه الله (من أعلام قرني ٣ - ٤هـ) المتوفى ٣٢٩ هـ، صححه وعلق عليه وقدم له حجة الاسلام العلامة السيد طيب الموسوي الجزائري، نشر مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران.

٢٢. **تفسير نور الثقلين**: تأليف: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، توفي سنة ١١١٢هـ، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة الرابعة١٤١٢هـ، طبع ونشر مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم.

٢٣. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**: تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٤١٤هـ، مطبعة مهر - قم، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المقدسة.

٢٤. **تهذيب الأحكام**: تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، توفي سنة ٤٦٠هـ، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش، مطبعة خورشيد، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران.

٢٥. **التوحيد**: تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هجرية، تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٢٦. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**: تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هجرية، قدم له العلامة الجليل السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، الطبعة الثانية ١٣٦٨ هـ. ش، مطبعة أمير - قم، منشورات الشريف الرضي- قم المقدسة.

٢٧. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: تأليف ابو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هجرية، قدم له الشيخ خليل الميس ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، سنة الطبع ١٤١٥ هجرية- ١٩٩٥م، طبع ونشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٨. **الحماسة المغربية او ما يُسمى حماسة الجراوي، مختصر كتاب (صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب)**: تأليف: أحمد بن عبد السلام الجراوي التادلي أبو العباس، المتوفى سنة ٥٢٨ هجرية، تحقيق: محمد رضوان الداية.

٢٩. **دائرة المعارف الكتابية**: تأليف: د. القس صموئيل حبيب، د. القس فايز فارس، القس منيس عبد النور، جوزيف صابر، وليم وهبة بباوي- دار الثقافة.

٣٠. **دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: تأليف**: موريس بوكاي، طبع ونشر دار الرشا- بيروت.

٣١. **دلائل النبوة**: تأليف الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ، تحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هجرية، طبع ونشر دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.

٣٢. **دليل العهد القديم**: تأليف: الدكتور ملاك محارب، طبع ونشر: مكتب النسر للطباعة.

٣٣. **ديوان الشريف الرضي**: تأليف: أبي الحسن الشريف الرضي محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي، المتوفى سنة ٤٠٦ هجرية.

٣٤. **ديوان المتنبي**: تأليف: احمد بن الحسين بن الحسن بن عبدالصمد الجعفي الكوفي الكندي ابو الطيب المتنبي المتوفى سنة ٣٥٤هجرية.

٣٥. **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**: تأليف محمد بن يوسف الصالحي الشامي المتوفى سنة ٩٤٢ هجرية، تحقيق وتعليق الشيخ عادل احمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى ١٤١٤هجرية- ١٩٩٣م، طبع ونشر دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٣٦. **السنن الكبرى**: تأليف الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفي ٤٥٨هـ، طبع ونشر دار الفكر.

٣٧. **شرح نهج البلاغة**: تأليف ابن أبي الحديد المعتزلي ، المتوفى سنة ٦٥٦هـ

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٨. **شرح نهج البلاغة**: تأليف: كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني المتوفى سنة ٦٧٩هجرية، (عُنى بتصحيحه عدّة من الأفاضل وقُوبِلَ بعِدَّة نُسَخ مَوثوقٌ بها)، الطبعة الأولى ١٣٦٢شمسي، المطبعة: چاپخانه دفتر تبليغات إسلامي، الناشر: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي - الحوزة العلمية - قم - إيران.

٣٩. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**: تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى ٣٩٣هـ تحقيق أحمد عبد الغفور عطار طبع ونشر دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م القاهرة - مصر.

٤٠. **صحيح البخاري**: تأليف محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، طبع سنة ١٤٠١هـ- ١٩٨١ م، طبع ونشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤١. **صحيح مسلم**: تأليف مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري، المتوفى سنة ٢٦١ هـ، طبع ونشر دار الفكر - بيروت - لبنان.

٤٢. **صحيفة الأهرام**: تأسست في ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥م والى الان، وهي تصدر في جمهورية مصر.

٤٣. **العجاب في بيان الأسباب**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هجرية، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨ هجرية - ١٩٩٧م، طبع ونشر: دار ابن الجوزي- السعودية.

٤٤. **علل الشرائع**: تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد ابن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها- لنجف الأشرف ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م.

٤٥. **عيون أخبار الرضا**عليه السلام: تأليف الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق ، المتوفى سنة ٣٨١هـ، تصحيح وتعليق وتقديم الشيخ حسين الأعلمي، طبع سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤ م، مطابع مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.

٤٦. **الغارات**: تأليف إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي المتوفى سنة ٢٨٣ هجرية، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، طبع على طريقة (أوفست) في مطابع بهمن.

٤٧. **غزوات الرسول وسراياه**: تأليف: محمد بن سعد البغدادي (ابن سعد)، المتوفى سنة ٢٣٠هجرية، تقديم: احمد عبد الغفور عطار، سنة الطبع: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، طبع ونشر: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

٤٨. **الفوائد الطوسية**: تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي رحمه الله، المتوفى

١١٠٤هجرية، تحقيق وتعليق وتصحيح: الحاج السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، سنة الطبع: شعبان١٤٠٣هجرية، المطبعة: المطبعة العلمية - قم- إيران.

٤٩. **قاموس الكتاب المقدس**: تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير الدكتور بطرس عبد الملك، والدكتور جون ألكسندر طمسن، والأستاذ إبراهيم مطر.

٥٠. **قصة الحضارة (The Story of Civilization)**: تأليف: ويل ديورانت، أريل ديورانت، الناشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.

٥١. **الكافي**: تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي ، المتوفى سنة ٣٢٩هـ، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش، مطبعة حيدري، نشر دار الكتب الإسلامية - طهران.

٥٢. **كتاب العين**: تأليف: أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، المتوفى سنة ١٧٥هجرية، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة: الثانية ١٤٠٩هجري، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، قم- إيران.

٥٣. **الكتاب المقدس**: مجمع الكنائس الشرقية، الطبعة الثانية تشرين الثاني ١٩٨٨م، الناشر دار المشرق بيروت - لبنان، التوزيع المكتبة الشرقية -

بيروت (جمعيات الكتاب المقدس في الشرق بيروت - لبنان).

٥٤. **لسان العرب**: تأليف أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ، المتوفى سنة ٧١١هـ، طبع سنة ١٤٠٥هـ، نشر أدب الحوزة قم - إيران.

٥٥. **مجلة نصوص معاصرة**: تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت.

٥٦. **مجمع البيان في تفسير القران**: تأليف ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، قدّم له السيد محسن الأمين العاملي، الطبعة الأولى (تمتاز هذه الطبعة بتحقيقات مهمة)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان.

٥٧. **مجمع الرسائل (تقريرا لأبحاث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي)**، المتوفى سنة ١٤١٣هجرية، وتحتوي على: رسالة في الارث (تقرير الشيخ محمد الجواهري)، رسالة في الامر بين الامرين، رسالة في الرضاع، رسالة في اللباس المشكوك، كليات علم الرجال، نفحات الاعجاز)، الطبعة الرابعة ١٤٣٠هجرية، مطبعة نينوى، الناشر: مؤسسة احياء اثار الامام الخوئي(مؤسسة الخوئي الإسلامية).

٥٨. **محاضرات في النصرانية**: تأليف: محمد أحمد مصطفى أحمد المعروف بأبى زهرة، المتوفى سنة ١٣٩٤هجرية.

٥٩. **المحكم والمحيط الأعظم**: تأليف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سِيده المرسي المعروف بابن سيده، المتوفى سنة ٤٥٨ هجرية، تحقيق: الدكتور عبد الهادي هنداوي، الطبعة الاولى ٢٠٠٠م، طبع ونشر: دار الكتب العلمية- بيروت.

٦٠. **مختار الصحاح**: تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المتوفى سنة ٧٢١هجرية، ضبطه وصحّحه: احمد شمس الدين، الطبعة الأولى، طبع ونشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة الطبع ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦١. **المدخل إلى العهد الجديد**: تأليف: القس فهيم عزيز، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، المطبعة: مطبعة دار الجيل للطباعة، نشر: دار الثقافة المسيحية- القاهرة، مصر.

٦٢. **المدخل إلى العهد القديم**: تأليف: الدكتور القس صموئيل يوسف، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م، مطبعة سيويرس.

٦٣. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**: تأليف الميرزا حسين النوري الطبرسي المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بيروت.

٦٤. **المستدرك على الصحيحين**: تأليف الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري

المتوفى سنة ٤٠٥هـ وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة بإشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، طبع ونشر دار المعرفة بيروت - لبنان.

٦٥. **مسند احمد**: تأليف احمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ، طبع ونشر دار صادر - بيروت - لبنان.

٦٦. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: تأليف: أحمد بن محمد المقري الفيومي، المتوفى عام ٧٧٠هجرية، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٧. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**ﷺ: تأليف: محمد بن طلحة الشافعي، توفي سنة ٦٥٢هـ، تحقيق ماجد ابن أحمد العطية.

٦٨. **المعجم الأوسط**: تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، توفي سنة ٣٦٠هـ، تحقيق قسم التحقيق بدار الحرمين، طبع سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، نشر دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٩. **معجم البلدان**: تأليف: شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، توفي سنة ٦٢٦هـ، طبع سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، طبع ونشر دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٧٠. **المعجم الكبير**: تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠ هـ حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة

الثانية مزيدة ومنقحة.

٧١. **معجم مقاييس اللغة**: تأليف أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى ٣٩٥ هـ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون الرئيس قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم سابقا وعضو المجمع، مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي.

٧٢. **المغازي**: تأليف: محمد بن عمر بن واقد المعروف بـ(الواقدي) المتوفى سنة ٢٠٧هجرية، تحقيق: الدكتور مارسدن جونس، الناشر: نشر دانش إسلامي، سنة النشر: رمضان ١٤٠٥هجرية.

٧٣. **المفردات في غريب القرآن**: تأليف أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢ هجرية، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٤هجرية، الناشر: دفتر نشر الكتاب.

٧٤. **مقارنة الأديان(المسيحية) وملحق عن: (قضية الألوهية) كنموذج للمقارنة بين قضايا الأديان**: تأليف: الدكتور أحمد بن جَابَ الله شَلَبِي، المتوفى سنة ١٤٢١هجرية، الطبعة: الرابعة ١٩٧٣م، المطبعة: مطبعة السنة المحمدية، الناشر: مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، مصر.

٧٥. **المقنع**: تأليف الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١هـ، تحقيق لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام مطبعة اعتماد ١٤١٥هـ نشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام قم المقدسة.

٧٦. **من لا يحضره الفقيه**: تأليف الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١هـ، تحقيق تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٧٧. **مناقب آل أبي طالب**: تأليف: مشير الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن شهرآشوب، توفي سنة ٥٨٨هـ، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، طيع سنة ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦ م، طبع ونشر- النجف الأشرف.

٧٨. **الموسوعة الأمريكية (*Encyclopedia Americana*)**: هي ثاني أضخم موسوعة عامة مكتوبة في اللغة الإنكليزية.

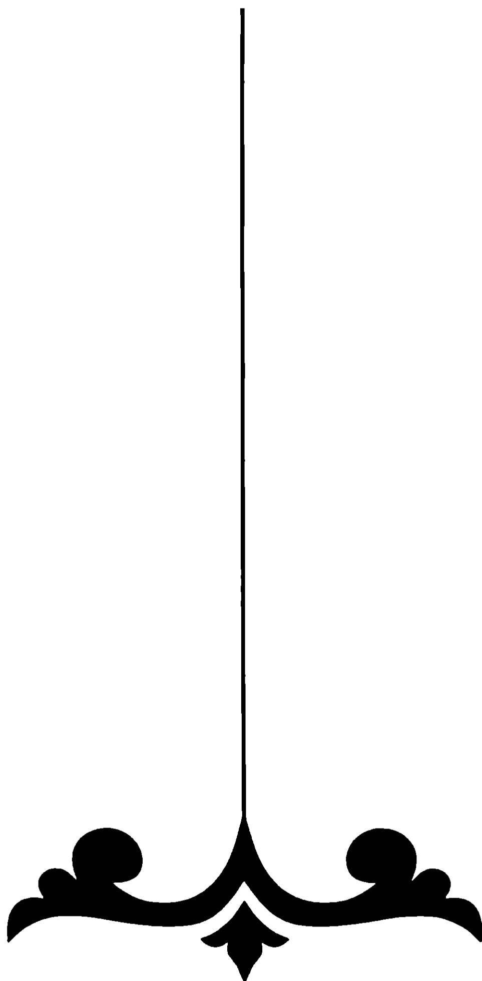
٧٩. **الموسوعة البريطانية (موسوعة بريتانيكا)** (*Encyclopædia Britannica*): اصدار: شركة الموسوعة البريطانية المحدودة.

٨٠. **موسوعة العقائد الإسلاميّة في الكتاب والسنّة**: تأليف الشيخ محمد الريشهري (معاصر) بمساعدة رضا برنجكار وعبد الهادي المسعودي، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-١٣٨٣ شمسي، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة- إيران.

٨١. **نهج البلاغة**: للأمام علي بن ابي طالب عليه السلام استشهد سنة أربعين للهجرة، تحقيق وشرح الشيخ محمد عبده (مفتي الديار المصرية سابقا)، الطبعة

الأولى ١٤١٢هجرية- ١٣٧٠شمسي (طبعة جديدة مصححة ومنقحة)، مطبعة النهضة - قم، نشر دار الذخائر - قم - إيران. ملاحظة: (نهج البلاغة هو ما جمعه السيد الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام).

٨٢. **هل العهد الجديد كلمة الله؟**: تأليف: منقذ بن محمود السقار، البعة: الأولى ١٤٢٨هجرية- ٢٠٠٧م، طباعة ونشر: دار الإسلام للطباعة والنشر.

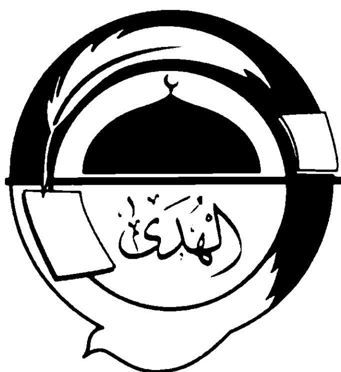


المحتويات

المحتوى الإجمالي

المحتوى التفصيلي

حوزة الهدى للدراسات الإسلامية



The Hawzah of Al Hoda for Islamic Research

ص.ب: ١٨٦٢١ سنابس ـ مملكة البحرين

هـــاتف: ١٧٥٥٥٤٨٧ ـ فـــاكس: ١٧٥٥٢١٩٦

www.alhodacenter.com info@alhodacenter.com